MARI SCRIITORI CREȘTINI

TP
BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IAȘI
Fond
C.T.p 2.11.024

DUMITRU STĂNILOAE

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA

EDITURA SCRIPTA

266-045 Grigorie Palama TT Viața Sfinților Grigorie Palama
235.3 Grigorie Palama

Preot prof. dr.
DUMITRU STĂNILOAE
Membru al Academiei Române

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI
GRIGORIE PALAMA

— CU PATRU TRATATE TRADUSE —

EDIȚIA A DOUA
CU O PREFAȚĂ REVĂZUTĂ DE AUTOR





EDITURA SCRIPTA
București 1993

Coperta colecției:
GHEORGHE BALTOC

Îngrijitorul ediției:
OCTAVIAN CHEȚAN

Nr. INV. 24.431
Mitropolia Moldovei și Bucovinei
data 13.11.024

Toate drepturile asupra ediției a doua aparțin
Editurii SCRIPTA,
București, Calea Victoriei nr. 39A

Ediția I, 1938, Sibiu

ISBN 973-95696-2-5

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA

Controversa isihastă a fost episodul cel mai important în istoria spiritualității ortodoxe după epoca patristică.

Ea s-a produs prin ciocnirea scolasticii apusene, deplin cristalizată în veacul al XIV-lea, cu gîndirea religioasă tradițională a Răsăritului și a prilejuit o ultimă precizare a caracterelor doctrinei ortodoxe și a poziției ei față de noua cugetare apuseană.

Pe cît de mult este crescută doctrina Sfîntului Grigorie Palama din mediul religios răsăritean, teoretic și practic, pe atît de mult îi precizează ea și îi formulează acestui mediu notele caracteristice, așa încît astăzi nu putem spune nimic serios și concret despre ortodoxie fără a ține seama de doctrina acestui profund gînditor răsăritean.

În controversa aceasta se înfruntă mistica răsăriteană, care afirmă o cunoaștere directă și duhovnicească a lui Dumnezeu, cu raționalismul scolastic, care nu crede decît în ce descoperă rațiunea deductiv din natură; mistica răsăriteană, care așteaptă „îndumnezeirea" omului sau unirea lui cu Dumnezeu prin harul necreat izvorîtor din ființa dumnezeiască, cu secularismul apusean care nu așteaptă decît o imitare a lui Dumnezeu din partea omului prin sforțări proprii, neunindu-se acesta cu Dumnezeu printr-un har necreat, ci printr-unul creat care menține deci pe om tot în izolare de Dumnezeu. Cu această ocazie se reliefează spiritul cu adevărat religios al Răsăritului, care, cu doctrina lui despre deosebirea între ființa și lucrările dumnezeiești, nu transformă prin cugetare pe Dumnezeu într-o entitate abstractă, într-un absolut de piatră lipsit de caracterele personale ale iubirii, milei, supărării, mîniei, într-un Dumnezeu care nu mai poate fi subiect ce primește rugăciunile, ci doar obiect de speculație fadă.

Doctrina tomistă despre „Deus est actus purus" e tot ce poate fi mai nenorocit pentru trăirea religioasă. Ea din nefericire s-a introdus și în Dogmaticile noastre de școală creînd serioase dificultăți duhului religios al teologilor, care pierd obișnuința de a-l socoti pe Dumnezeu persoană vie.

Doctrina scolastică despre identitatea lucrărilor cu ființa dumnezeiască și între ele, introdusă în Dogmaticile noastre, se împleticește în ezitări și inconsecvențe, căci dezvoltată consecvent duce la concluzia că Dumnezeu creează din veci, că nu poate exista la Dumnezeu o alternare de manifestări, oprind pe una și activînd pe alta, ci din veci pînă în veci nu numai în ființă, ci și în manifestare e unul și același. Se citește în Dogmaticile noastre, bună oară, inepția din punct de vedere religios că dacă un om experiază pe Dumnezeu o dată ca defavorabil, iar altă dată ca favorabil, la Dumnezeu nu s-a produs nici o schimbare de manifestare, ci numai omul s-a schimbat. Dumnezeu e ca un soare care rămîne invariabil întru totul, chiar dacă celui cu ochi bolnavi îi produce durere, iar celui cu ochi sănătoși bucurie. Rugăciunea, nici ea, nu produce nici o mișcare în Dumnezeu ci numai în subiectul care se roagă.

Evident că astfel de idei nu satisfac setea religioasă. Ele sînt filosofie, iar nu religie.

Deplin consecventă și satisfăcătoare pentru viața religioasă, dar și neasemănat mai profundă este doctrina răsăriteană a Sf. Grigorie Palama. E o concepție teologică abisală. Dumnezeu în ființă e un adînc nepătruns, necomunicabil, neschimbabil. Dar din acest adînc emană puteri și lucrări în care nu se scurge însăși ființa. Acestea sînt altceva decît ființa. Ele pot fi nenumărate, precum abisul ființei este fără sfîrșit. Pe ele le poate lansa și revoca Dumnezeu. Voia Lui e suverană. Schimbarea manifestărilor nu afectează adîncul ființei. Numai așa Dumnezeu e stăpîn și peste categoria schimbării, fiind totuși persoană. Dacă toată ființa Lui s-ar scurge într-o lucrare, cine ar rămîne suveran deasupra ei ca s-o privească, să-i țină frînele?

E întru totul conform acestei doctrine ceea ce spune N. Berdiaev undeva în Esprit et Liberté *că spiritul occidental nu crede superior actul potenței, pentru că potența e o nedesăvîrșire dacă n-a ajuns încă la act. De aceea catolicismul s-a grăbit să desfășoare tot ce cuprinde virtual doctrina creștină, înmulțindu-și dogmele pînă la limită. Răsăritul însă intuiește bogăția fără margini a potenței față de care actul e ceva limitat, definit. Biserica ortodoxă nu s-a grăbit să-și precizeze tot cuprinsul creștinismului, ci-l lasă să se desfășoare nesilit de-a lungul timpurilor.*

Ar fi timpul ca Dogmaticile noastre să înlăture balastul înăbușitor al scolasticismului în capitolul despre ființa și însușirile lui Dumnezeu. El s-a furișat de cînd teologii greci și ruși, începînd cu veacul al XVII-lea, au trebuit să învețe în școlile catolice ale Apusului.

Ne bucurăm că după ediția primă a acestei cărți, din 1938, opera Sf. Grigorie Palama, în cea mai mare parte nepublicată atunci, s-a publicat între timp. S-a realizat un gînd pe care îl aveam și eu, de către prof. Hristu din Salonic.

Mai trebuie să subliniem că învățătura ortodoxă-evanghelică despre harul necreat lucrător în Sf. Taine face pe Hristos prezent în ele. Catolicismul, socotind că în Sf. Taine nu e decît o grație creată împărțită de un locțiitor, îl făcea oarecum de prisos. E o concluzie pe care a tras-o, în parte, direct protestantismul și, din plin, sectele neoprotestante. Creștinismul occidental a păstrat doar un Hristos distant care a satisfăcut prin cruce onoarea divină, un Hristos al discursurilor, un Hristos separat ca prezență și lucrare de viața omenească și de lume. Pe cînd ortodocșii simt pe Hristos în toate, Occidentul e dominat de un spirit separatist în raport cu Hristos. Aceasta explică și faptul că în Occident s-au născut cele mai multe filosofii ateiste. Un Dumnezeu distant de lume, ce rost mai are!

Ar fi necesară și o editare a operei Sf. Grigorie Palama în românește. Gîndul acesta l-am avut și eu și am lucrat mult în direcția aceasta, dar cine știe cînd și dacă îmi va ajuta Dumnezeu să-l realizez vreodată.

Pr. prof. dr. D. STĂNILOAE
Membru al Academiei Române

1. TINEREȚEA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA

Sf. Grigorie Palama s-a născut în Constantinopol[1] la anul 1296. Anul acesta se deduce din datele pe care ni le comunică patriarhul Filotei. După acesta, Gr. Palama a murit în vîrstă de 63 de ani și după mai bine de 12 ani de arhierie la sărbătoarea Sf. Ioan Gură-de-Aur, după-masă, cu alte cuvinte, în ziua de 13 noiembrie. Arhiereu a ajuns în 1347 prin mai-iunie, cînd a fost hirotonit mitropolit al Salonicului de către patriarhul Constantinopolului, Isidor. Socotind, din mai-iunie 1347, 12 ani și jumătate, căpătăm ca dată a morții 1359, luna noiembrie. Dacă sustragem din aceștia 63 de ani, căpătăm ca an al nașterii 1296 sau (ceea ce-i foarte puțin probabil, dată fiind exactitatea lui Filotei) începutul lui 1297.

Părinții lui se mutaseră din Asia Mică, de la răsăritul soarelui – spune Filotei – în Constantinopol mai înainte de-a avea vreun copil și erau de neam ales (*ευγενεῖς*) Tatăl său, cu numele Constantin, era membru al Senatului și consilier intim al împăratului Andronic II (1282-1328). Om cu viață morală integră și cu bună chibzuială în judecată, fu ales de împărat pedagog pentru nepotul său de fiu, Andronic III. Evlavia și blîndețea sa îl făcură să fie iubit de toți, scăpînd prin intervenția sa pe mulți nevoiași de loviturile nedrepte ce veneau de la puternicii zilei. Cu copiii săi se purta sobru, spunînd că, dacă și-ar da drumul inimii și i-ar copleși cu dragostea, i-ar fi prea mare supărarea și ar mînia pe Dumnezeu în caz cînd ar pierde vreunul.

Și de fapt, murindu-i un copil, a arătat multă bărbăție, cîntînd psalmii compuși odinioară de David la moartea unui copil al său.

Ca unul care în decursul vieții era zilnic, împreună cu toată casa sa, în legătură cu îmbunătățiții părinți ai mănăstirilor, înainte de moarte se tunse întru monahism luînd numele de Constantius. Murind, lăsă în grija Fecioa-

[1] Filotei, Encomiu, Migne, P. G. 151 col. 553 D.

rei Maria și a soției sale Kale pe cei cinci copii ai săi, trei băieți și două fete, dintre care cel mai mare, Grigorie, de abia avea 7 ani. Micul Grigorie fu dat să studieze științele profane, „căci, zice Filotei, un astfel de suflet și o astfel de fire nu trebuia să nu se înarmeze și cu săgețile și armele lor". La început, pe cînd era încă la primele elemente ale gramaticii, fiind foarte tînăr, avea greutăți cu exprimarea. De aceea își luă obiceiul să nu pună mîna pe carte și să nu spună lecția pînă ce nu se închina de trei ori Născătoarei de Dumnezeu, ceea ce-i ajuta să spună lecțiile ușor și fără oboseală. Împăratul îl ajuta și pe el și pe frații lui și îi chema adesea la sine stînd cu ei de vorbă. Învăță gramatica și retorica și făcu așa de frumoase progrese în fizică, logică și în toate disciplinele aristotelice (*πασι τοις Αριστοτελικοις*), încît marele Logofăt și celebrul scriitor și savant al vremii, Teodor Metochites, intimul lui Andronic II, angajînd odată o discuție cu tînărul Palama despre Aristotel, în fața împăratului, fu uimit de răspunsurile acestuia și exclamă către împărat: „Însuși Aristotel de l-ar auzi, l-ar lăuda, cred, nu puțin".

Originea lui înaltă, educația și studiile primite în palatul împăratului l-au făcut cunoscut în lumea Constantinopolului mai înainte de-a apărea în marea discuție isihastă. De aceea cînd patriarhul Antiochiei, Ignatie, scria (în anul 1345), îndemnat de patriarhul Constantinopolului, Ioan Caleca, o scrisoare publică de condamnare a Sf. Grigorie, spunînd că a apărut un monah oarecare agitînd Biserica, Sf. Grigorie îi răspunde mîndru: „Acest Palama a fost văzut în acest oraș mare (Constantinopol), fiind crescut și educat în palatul împărătesc, ca unul ce s-a învrednicit de favorul împărătesc din strămoși. Și a fost admirat nu puțin de împărați și de toți cei din jurul lor pentru priceperea sa în cele ale științelor, deși încă nu fusese declarat între adolescenți".

Varlaam îl numește pe Sf. Grigorie „prost și incult" (*σκαιος και απαιδευτος*), iar M. Jugie luînd de bune asemenea epitete cu care gratificau adversarii pe Sf. Grigorie și aproape inevitabile în polemică, deduce: „pare sigur că studiile filosofice ale adversarului lui Varlaam și Gregora au fost destul de sumare". Fără îndoială, Sf. Grigorie nu s-a dedicat o viață întreagă filosofiei aristotelice și științelor vremii, cum au făcut Varlaam și Gregora, dar cu o minte excepțională atașată pînă pe la 18-19 ani acestor studii, s-a putut familiariza suficient cu noțiunile din ele. De altfel, în polemica sa nici nu a avut lipsă să utilizeze prea mult argumentele filosofice, bazîndu-se aproape exclusiv pe analizarea citatelor patristice.

Dar tînărul Grigorie simțea mai multă atracție pentru viața și meditația religioasă, stînd în contact strîns cu monahii din Atos. Purtîndu-se cu gîndul să intre în viața monahală, începu încă de pe cînd era în lume să ducă un regim de asceză aspră, postind, veghind mult, hrănindu-se numai cu pîine și apă, stăpînindu-și faptele deși era în floarea vîrstei.

Cel mai bun învățător întru aceasta i-a fost Teolept, care ajunsese, după ce trăise mai întîi în Atos, mitropolit al Filadelfiei. De la acela a deprins disciplina vegherii și a rugăciunii mintale, progresînd mult în exercițiul lor încă pe cînd era în lume.

Trecînd de la vîrsta adolescenței, întîi înduplecă pe cei ai casei — mamă, surori, unii dintre servitori și chiar unele rudenii — să intre în mănăstirile din Constantinopol, și apoi plecă cu cei doi frați ai săi spre muntele Atos. Din Constantinopol au plecat toamna (prin 1317, cam la 21 ani) pe uscat și, trecînd prin Tracia, s-au oprit să ierneze în muntele Papikion dintre Tracia și Macedonia, plin de mănăstiri de bărbați. Monahii de acolo avură ocazia să se minuneze de știința, de virtutea și de alesele însușiri ale tînărului Grigorie. Pe muntele învecinat erau așezați bogomili[1]. Grigorie ducîndu-se cu un frate la ei, intră cu ei în discuție, convingînd pe unii să se întoarcă la credința cea dreaptă. Între altele discută cu ei despre rugăciune, deoarece aceștia nu recunoșteau altă rugăciune decît „Tatăl nostru", despre cruce și despre mîntuirea prin ea, de care aceia nu voiau să știe și despre altele. Începînd primăvara, Grigorie plecă cu frații săi spre Atos, cu toate insistențele monahilor din Papikion de-a rămîne la ei. Acolo se atașă bătrînului Nicodim (prin 1318), vestit atît pentru viața practică a lui cît și pentru cea contemplativă, bătrîn care acum trăia pe lîngă mănăstirea Vatopedi, iar înainte fusese multă vreme pe muntele Auxentie (tot un munte rezervat monahilor) din fața Constantinopolului, pe țărmul mării de Marmara. De aceasta și fu tuns curînd întru monahism. Sub conducerea lui Nicodim duse o viață de post, de veghe, de înfrînare și de rugăciune neîntreruptă, ziua și noaptea. Fiindcă avea mereu în fața ochilor spiritului pe Fecioara și striga neîntrerupt către ea: „Luminează-mi întunericul, luminează-mi întunericul", după doi ani i se arătă odată evanghelistul Ioan, asigurîndu-l din partea Fecioarei că îl va ajuta și lumina totdeauna. În al treilea an de viețuire cu

[1] Filotei le zice: „Cei ce sufereau din strămoși de ideile *marcioniților* și *masalianilor*", op. c. 562 D. Se vede că erau bogomili din chestiunile discutate cu Grigorie Palama. De origine nu erau greci, căci Filotei le zice barbari. Se pare că erau bulgari, căci mai ales bulgarii își însușiseră cu veacuri înainte bogomilismul.

Nicodim, acesta muri, iar Grigorie se duse la Lavra cea mai mare a sfîntului Atanasie (prin 1321), unde rămase trei ani distingîndu-se și mai mult atît în practica virtuților cît și în înțelepciune și cuvînt. Își înfrîna nu numai pasiunile și poftele inferioare, ci și trebuințele cele mai naturale și mai necesare, „luptînd parcă cu trupul ca să ajungă în afară de trup". În decurs de cîte trei luni nu dormea nici o noapte, ci numai puțin după prînz.

Dorul după viața contemplativă și după singurătate nu-i dă însă pace. De aceea după trei ani (prin 1324) se așază într-un loc retras numit Glosia, unde un grup de isihaști se exercitau în asceză și contemplație sub conducerea unui Grigorie, de origine și el din Constantinopol, vestit pe acea vreme în practica isihiei, a înfrînării și în contemplație, admirat nu numai de ucenicii din Atos, ci și de teologii din Constantinopol, mai ales după ce, murind, Dumnezeu a dat mărturie bună pentru el, mărindu-i osemintele și țărîna (κονιν).

Nu putu rămîne însă nici acolo decît doi ani, căci desele incursiuni ale turcilor care tulburau mai ales pe sihaștrii care nu petreceau între zidurile mănăstirilor, îl silește să se refugieze cu grupul întreg de 12 monahi la Salonic. De acolo voiau să treacă toți la Ierusalim ca să petreacă acolo viața întreagă în isihie, dar fură opriți printr-o viziune de a lui Grigorie Palama. În Salonic e hirotonit preot și, pentru a evita zgomotul unui oraș așa de mare, se retrage cu zece prieteni într-un schit de pe muntele de lîngă Veria (prin 1326) trăind mai departe o viață intens duhovnicească. Cinci zile din săptămînă era izolat de toți și nu vorbea cu nimeni, iar sîmbăta și duminica se aduna cu ceilalți la slujba sf. Liturghii și la convorbiri. Era în al treizecilea an al vieții, sănătos la trup, neatins încă de nici o boală. Intensifică postul și veghere, prin lacrimi multe își ascuțea și-și limpezea ochiul sufletului, iar prin rugăciunea neîntreruptă a minții se învrednicea de unirea nemijlocită cu Dumnezeu. Faima îi crescu pînă în oraș, în Veria, de unde venea lumea să-l vadă. Uneori fața îi strălucea mai presus de fire, transformată de focul Duhului, și aceasta mai ales în timpul sf. Liturghii.

În timpul acesta îi moare mama, iar surorile care fuseseră cu ea în mănăstire îi scriu anunțîndu-i trista știre și rugîndu-l să vină în Constantinopol pentru a le îndruma ce să facă. Sf. Grigorie vine cu frații în Constantinopol.

La întoarcere ia și pe surori, le așază în Veria îndemnîndu-le să continue viața ascetică, iar el se suie cu frații săi iarăși pe munte.

La scurt timp însă moare sora mai mare Epiharis, care profețește fraților coborîți în oraș că va muri curînd și Teodosie, al doilea dintre frați după vîrstă, iar Grigorie cu celălalt frate, Macarie, vor merge din nou în Atos și vor începe pentru ei multe încercări care vor sfîrși cu bine. În al cincilea an (1330-31) de viețuire pe muntele de lîngă Veria, se duse, silit de desele incursiuni ale sîrbilor, iarăși în Atos, așezîndu-se aproape de marea Lavră, în schitul Sf.Sava și venind numai rar la Lavra, la sf. Liturghie. La slujba din Joia Mare, într-un moment dat i se păru că Macarie, egumenul Lavrei, e arhiereu. Aceasta era o previziune, căci de fapt peste 11 ani Macarie ajunse mitropolit al Salonicului.

Începu să țină întîi predici, apoi să scrie. Întîi compuse un cuvînt despre cuviosul Petru, apoi unul despre intrarea și petrecerea Născătoarei de Dumnezeu în templu ș.a.

2. MONAHUL VARLAAM

Dar epoca cea mai însemnată a vieții lui începe cu lupta împotriva lui Varlaam. Mai nou s-a ocupat cu acest personaj Giuseppe Schirò, care, spre deosebire de părerea generală de pînă acum, susține că Varlaam n-a fost catolic care, venind în Răsărit, a trecut la ortodoxie, ci a fost de la început ortodox din Calabria, unde erau mulți greci ortodocși. Aceasta pentru a-l scoate de sub judecata aspră a istoricilor, catolici și ortodocși deopotrivă, că a fost un caracter foarte versatil, dacă a trecut de la catolici la ortodocși și de la ortodocși înapoi la catolici. De fapt originea și viața lui Varlaam înainte de a veni în Răsărit e înecată în mister. Singura informație despre originea lui este de la copistul cod. Vat. gr. 1717, care, fiind desigur grec și ortodox, prezentînd scrierea ce urmează a lui Varlaam despre „Purcederea Duhului Sfînt" contra latinilor, după cîteva laude la adresa autorului, adaugă (fol.1.v.): „Varlaam era, după neam, grec din Calabria, silit fiind după origine să fie de credința noastră, deși a petrecut mult între latini". „Codicele acesta datează din a doua jumătate a veacului al XIV-lea sau de la începutul veacului al XV-lea, așa că copistul a putut să fie informat destul de bine. Schirò mai aduce o serie de considerente care ar pleda pentru teza că Varlaam a fost la început ortodox. Acestea sînt:

1. Sinceritatea tonului cu care apără în scrierile despre „Purcederea Duhului Sfînt" și despre „Primatul Papei" credința ortodoxă;

2. Faptul că așa de curînd după ce vine în Răsărit ajunge egumen al mînăstirii „Mîntuitorul" din Constantinopol;

3. Faptul că e făcut de papa episcop de Gerace după ce se întoarce în Occident, ceea ce nu s-ar fi întîmplat dacă ar fi fost atît de nestatornic. Dar aceste argumente, precum și acela că încă la 1334-35 reprezintă pe ortodocși într-o dispută cu niște trimiși ai papei la Constantinopol și că e trimis la

1339 la Avignon, de împăratul Andronic III, să trateze cu papa unirea, nu sînt argumente destul de puternice că Varlaam n-a putut fi înainte catolic. El s-a putut arăta atît de zelos pentru noua sa credință încît să-și cîștige toată încrederea ortodocșilor. Nota copistului are într-adevăr mai multă putere, dar în cazul cînd vine în contrazicere cu atîtea alte mărturii, fie chiar de la dușmanii lui Varlaam, slăbește și ea considerabil. Să vedem ce zic ceilalți în această privință. Gr. Palama zice în primul tratat, din seria a treia, către Varlaam: „Le dăruiește latinilor, celor de un neam cu el (δμοφυλοις), cu toată puterea, atrăgîndu-ne în chip viclean și silnic spre credința lor"[1]. Acuza aceasta i-o face pentru că susține că harul Duhului Sfînt e creat, iar ce se revarsă în noi e însuși Duhul Sfînt, afirmație care duce la purcederea Duhului Sfînt și din Fiul, o dată ce nu se mai poate raporta la har, ci chiar la ipostasul Duhului expresia frecventă a Părinților că „Dumnezeu a vărsat peste noi pe Duhul prin Fiul".

Și Grigorie Palama continuă să demonstreze că Varlaam e în ascuns catolic și tinde să catolicizeze Biserica ortodoxă. În însuși felul cum s-a purtat ca trimis al împăratului în Occident găsește un astfel de argument. „El care a fost trimis anul trecut de împăratul nostru în Italia și Galia de sus ca să îndemne pe aceia să pornească împotriva perșilor (turcilor n. tr.) cu venirea primăverii, a uitat de scopul soliei, cum s-a arătat, ulterior, din fapte, și s-a dus la papa spunîndu-i că rugăciunile lui l-au ajutat pe drum și le-a invocat mergînd spre el, cum însuși mărturisește, apoi și-a atins buzele de el, i-a sărutat genunchiul cu plăcere și venerație, iar capul și l-a lăsat în miinile lui, primind din ele pecetea cu bucurie". A făcut aceasta cu ipocrizie? întreabă Palama.Dar atunci prin ce ne poate dovedi că nu se poartă cu ipocrizie la noi? Prin scrierile contra latinilor? Dar iată ce cuprinde rugăciunea cu care le încheie: „Cuvintele fără de-nceput, predă pieirii totale aceste cuvinte dacă e și din Tine Duhul Tău, avîndu-Te pe Tine și pe Tatăl la un loc de singură cauză și singur principiu; predă-le ca să nu fiu prin ele nimănui cauzatorul unui așa de mare rău; iar pe mine scapă-mă de această rătăcire înainte de moarte". Rugăciunea aceasta s-ar putea, desigur, interpreta și ca o expresie a convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam, dar cu oarecare greutate. E foarte curios de ce-a ținut Varlaam să încheie tocmai cu o rugăciune așa de echivocă. De ce, întreabă Palama în continuare, îndată

[1] Cod. Coisl. gr. 100 f. 198v. Vezi și Porfirie Uspenskij, *Răsăritul creștin, Istoria Atosului* partea III, *Atosul monachal*; redactată de P.A. Sircu St. Petersburg 1892, p. 690, unde sînt editate cîteva fragmente de la început ale acestui tratat al lui Palama.

ce s-a întors din Apus a purces la compunerea acestor scrieri (contra isihaștilor) în care se cuprinde implicit învățătura latinilor despre Duhul Sfînt? Ce-i mai mult, scrierile acestea pe care le-a intitulat *Contra Masalienilor*, a hotărît să le compună pe cînd era în Italia, în drum spre casă. Aceasta o spune singur în introducerea lor.

În sfîrșit, „ca să trec peste alte lucruri, zice Palama, de atîta vreme de cînd a venit la noi, nimeni nu l-a văzut împărtășindu-se cu prea sfînta Euharistie. Ce să mai spun de vot, de invocarea sfîntă și de pecetea în chipul crucii în păr și de toate celelalte simboluri ale desăvîrșirii în monahism, fără de care nu e socotit cineva a fi monah la noi care ascultăm de veneratele orînduieli ale Sfinților Părinți. Acesta nici la intrarea în monahism n-a cerut consacrarea, ci s-a făcut însuși monah, mai bine zis monah fals".

Reproșul din urmă n-ar avea nici o greutate în cazul cînd Varlaam era ortodox și monah încă dinainte de a se muta în Răsărit, dar în cazul cînd a devenit acestea numai venind în Răsărit, nerespectarea acestei forme ar fi o circumstanță agravantă pentru sinceritatea trecerii lui la ortodoxie. Chestiunea se reduce la întrebarea: A fost Varlaam ortodox de la început?

Răspunsul la întrebare îl mai amînăm ca să mai aducem și alte mărturii de ale contemporanilor lui.

Palama îl mai numește în alt loc „grec latin" *λατινέλλην*, expresie care are două înțelesuri: de grec catolic sau de latin (fie în sens național, fie în sens religios) ce se dă de grec (iarăși fie în sens național, fie în sens religios); ce se dă numai, dar de fapt nu e. Deci, în ultima analiză, expresia îl categorisește de catolic în fond.

Mărturiile acestea ale lui Palama sînt cu atît mai prețioase cu cît datează din timpul cînd Varlaam nu se întorsese încă la catolicism și deci nu se putea deduce din acest fapt că și înainte a fost catolic.

În antireticul al treilea către Achindin zice iarăși că Achindin întrece acum în rătăcire pe Varlaam, deși a cunoscut adevărata credință mai înainte de Varlaam și mai bine, fiind cîtva timp discipolul lui Palama. De unde ar urma că Varlaam a fost mai întîi catolic. La fel spune și în *Apologia mai pe larg*, că Varlaam a „sosit la noi de la latini mai deunăzi și nu după mult s-a întors iarăși la ei".

Cum vedem, Palama susține clar că Varlaam a fost înainte catolic.

Să vedem ce zic alți contemporani.

Nichifor Gregora se exprimă despre el: „Trecînd domnia de la Andronic moșul la Andronic tînărul (1328), a venit din Italia un ins care *a îmbrăcat*

haina grecească și și-a luat numele de Varlaam". De unde iar urmează că nu era ortodox ba poate nici grec. „Acesta era deprins în înțelepciunea dogmatică a latinilor". Iar mai încolo spune că Varlaam, rușinat de reproșul ce i s-a făcut la sinodul din 1341, „a fugit cu toate pînzele desfășurate, întorcîndu-se în Italia și la obiceiurile și dogmele latinilor, în care a fost și educat". Cu altă ocazie reproșează lui Palama că uzează de numele lui Varlaam, urît ortodocșilor, pentru că era de „religia latinilor", ca să-și facă simpatică poziția sa; dar rătăcirea lui Palama, chiar dacă a fost demascată de un latin, nu e mai puțin de condamnat.

Ioan Cantacuzino, un alt contemporan, se exprimă iarăși că Varlaam „a fost crescut în moravurile și legile latinilor" și „s-a făcut că leapădă învățătura latinilor, scriind tratate contra lor"[1], iar după sinodul din 1341, la care a fost dezaprobat, „a fugit în Italia și crezînd la fel cu latinii, ca și mai înainte, a fost făcut de ei episcop de Grace". Filotei afirmă că Varlaam a fost nu numai catolic ci și italian și numai la suprafață s-a făcut ortodox și monah[2].

Cuvintele lui Petrarca și Boccacio despre Varlaam nu ne spun nimic cu privire la chestiunea aceasta.

Să adăugăm nota din Cod. Par. gr. 1278, care introduce scrierile lui Varlaam:

„Tratatele monahului și filosofului Varlaam împotriva italienilor din care își trage el însuși neamul", notă care contrabalansează pe cea din Cod.Vat. gr. 1717 citată de G.Schirò.

Dar înseși cuvintele lui Varlaam din epistola IV către Palama, citate de G. Schirò (op.c. 336), pledează, după toate aparențele, contra tezei lui Schirò. Ele sună: „Eu expun în mod complet argumentele pentru care am pornit războiul contra *conaționalilor*, căci în acea scriere nu mă adresez grecilor, care s-ar încrede în mine ca într-un învățător". În documentul curial în care se relatează ce-a discutat Varlaam la 1339 cu papa, acesta spune că grecii nu se cunosc pe ei cum îi cunoaște el (*„non noscunt eos sicut ego"*) de unde iar ar urma că el nu era grec.

Toate acestea ne fac să credem că Varlaam n-a fost ortodox înainte de a veni în Grecia; și n-a fost nici măcar grec.

Argumentele lui G. Schirò sînt slabe. Mai întîi e mult grăitor faptul că toți contemporanii lui Varlaam — inclusiv el, putem spune — și toți cei care s-au ocupat de el pînă azi sînt de acord că Varlaam a fost la început catolic,

[1] Historiarum liber II, cap. 39, P.G. 153, col. 661-664.

[2] Op. c. col. 584. Antireticul XII contra lui Gregora.

sau măcar unit. Ca să răstoarne G. Schirò această unanimitate, i-ar trebui alte dovezi decît conjecturile amintite. Mai cu seamă argumentul scos din tonul sincer și convins cu care apără Varlaam învățătura ortodoxă contra catolicilor e foarte slab. Tăria convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam se vede din convorbirea sa cu papa, cuprinsă în documentul amintit, convorbire din care se vede că Varlaam nu-și face prea mari scrupule cu învățătura ortodoxă. El vrea cu orice preț unirea, indiferent pe baza cărei mărturisiri. Toată problema pentru el se reduce la căile pe care s-ar putea cîștiga grecii pentru unire. Ca una din aceste căi propune ca fiecare să creadă despre Duhul Sfînt ce vrea („*reunione facta permitterentur ipsi Graeci quod super eodem articolo tenent credere, Latinique crederent catholice, Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere*)[1].

Nu așa vorbește un om tare în convingerile lui.

Este apoi extrem de semnificativ faptul că Varlaam, dezaprobat de sinodul din 1341 fuge îndată la catolici. Pentru o rușine mai mult sau mai puțin mare, să-ți lepezi legea? Aceasta însemnează sau că pentru Varlaam mai presus de credință era ambiția de a fi respectat, și cu acest scop s-a făcut și ortodox între greci, sau că catolicismul era încă puternic în el și a fost suficient un mic neajuns ca să se trezească cu toată puterea.

Credința ortodoxă nu era adînc înrădăcinată în Varlaam. Că papa îl face curînd episcop catolic? Nu e de mirare cu numele de savant ce și-l cîștigase, cu lovitura pe care o dăduse bisericii ortodoxe tulburînd-o atît de grav și cu echivocul în care s-a păstrat cît a fost de formă ortodox.

Că împăratul l-a trimis tocmai pe el la papa în misiune? Dar l-a trimis mai ales la regii Apusului, iar dacă l-a trimis și la papa l-a trimis în secret. Și cine era mai bun de ținut un astfel de secret decît unul care ardea așa de mult după unire ca Varlaam, în vreme ce toți grecii nu voiau să audă de ea. Cine putea fi apoi trimis în Apus, decît unul care știa latinește?

Credem că Varlaam a fost italian și nu grec unit. De altfel nu se poate spune nimic sigur dacă se mai păstra uniația în vremea aceea, în Italia.

Dar chiar dacă n-ar fi fost Varlaam italian catolic înainte, ci ar fi fost grec ortodox sau unit, toți recunosc, și aceasta se constată cu prisosință și din scrierile sale, că mentalitatea lui era profund scolastică și de esență catolică.

[1] P.G. 151 col. 1337. Varlaam susținea că și în vechime cînd Biserica a fost una, unii credeau că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, alții nu, fără ca această deosebire să formeze motiv de dezbinare. Cod. Paris gr. 1278, f. 10-11. Deci teza catolică acomodaționistă.

Așa că lupta împotriva isihasmului a fost pornită de un reprezentant al teologiei catolice scolastice.

Varlaam a venit din Calabria. Gr. Palama spune într-un loc că era din Sicilia, probabil fiindcă sudul Italiei era socotit ca o altă Sicilie, cum se vede din numirea: regatul celor două Sicilii. Însuși Gr. Palama zice în celelalte rînduri că era din Calabria. După Leon Altatius era din localitatea Seminaria. Peregrinările lui în Răsărit ni le descrie N. Gregora în dialogul Florentius. Varlaam, venind în Grecia în 1328 să studieze pe Aristotel, pe care îl studiase numai din traducerile latinești, și în grecește, se așază întîi în Etolia. Aici învață grecește și împrumută haina și moravurile grecești. De aici merge în Salonic, oraș cu înfloritoare viață culturală în acea vreme. Începu să se mîndrească cu știința să și să disprețuiască pe greci. În sfîrșit veni la 1330 în Constantinopol, unde prima grijă îi fu să strîngă cît mai mulți învățăcei. Isteț, elocvent, versat în vechea filosofie elină și în științe, cum recunoaște Cantacuzino (nu însă și Gregora), intră îndată în grația împăratului Andronic II și a marelui Domestic Ioan Cantacuzino, care îl încredință să țină cursuri de teologie, în special despre teologia lui Dionisie Areopagitul. Din documentul curial din 1339 rezultă că devenise cu timpul și egumenul mănăstirii *Mîntuitorul Iisus Hristos* din Constantinopol.

Neadmițînd să fie cineva mai slăvit ca el, începu să defăimeze pe cei mai iluștri erudiți și literați ai vremii, pe Teodor Metochites, venit de curînd din exilul de care se împărtășise de la 1328 împreună cu fostul împărat Andronic II, și pe Nichifor Gregora. Ba merse pînă acolo că provocă pe cel din urmă la o dispută publică. Gregora, îndemnat de prietenii săi, se lăsă cu greu (cam în 1331). Adversarul, care se lăuda că știe toate, fu adus în situația să mărturisească totala ignoranță în astronomie, gramatică, retorică și politică, iar din operele lui Aristotel se dovedi că nu cunoaște decît pe cele privitoare la fizică și dialectică. În logică și silogisme „care formează în mod special bucuria italienilor și care nu sînt știință propriu-zis, ci instrumentul științei", încă s-a arătat foarte slab. Gregora, declarat victorios, își recîștigă vechiul loc de onoare în stima împăratului și a lumii de frunte. Varlaam, văzînd că favoarea bizantinilor l-a părăsit, întorcîndu-se iar la Gregora, a plecat la Salonic. Gregora redeveni dascălul căutat de toată lumea.

În 1334 vin la Constantinopol dominicanii Francisc de Camerino și Richard, primul, episcop de Bosfor, al doilea, de Herson, ca să discute cu ortodocșii chestiunea unirii Bisericilor. Patriarhul Ioan Caleca cu sinodul

său chemă pe Gregora să susțină discuția în perspectivă. Gregora însă s-a scuzat într-un mod ocolit, astfel că discuția nu s-a ținut.

Varlaam, probabil dornic să-și cîștige încrederea grecilor mereu bănuitori față de el găsi ocazia să compună o serie de tratate contra latinilor. Tratatele acestea, inedite pînă acum și aflătoare într-o serie de codice-manuscrise, dintre care numim Cod. Par. gr. 1278, ar fi, după Fabricius-Harles, 23 la număr și anume 18 privitoare la Duhul Sfînt, iar celelalte privitoare la primatul Papei, la purgator și azimă.

Lupta între Palama și Varlaam de acum începe. Gr. Palama găsește în scrierile acestea ale lui Varlaam o mentalitate catolică. Prin aceasta îl atrage pe Varlaam asupra sa.

3. ÎNCEPUTUL CONTROVERSEI ISIHASTE

Varlaam, mergînd între timp din Salonic la Constantinopol, intră în legătură cu niște călugări simpli care se exercitau în rugăciunea și veghera mintală (*νοεραν προσευχην τε και νηψιν*) și făcînd pe ucenicul care vrea să învețe cu umilință, află de la ei, expuse primitiv și grosolan, cîteva lucruri despre rugăciunea mintală, pe baza cărora începu să batjocorească public și să declare eretici pe cei ce l-au inițiat. Dar fiind arătat la patriarh cu unele fapte rușinoase și condamnabile, părăsește Constantinopolul rușinat, se întoarce la Salonic, unde continuă să defaime pe monahii isihaști prin cuvînt și scrieri, cîștigînd de partea sa mulți laici și mulți călugări neexercitați în isihie. Grigorie Palama auzind despre acestea, prevăzu că de aici va ieși o mare erezie[1]. Călugării din Salonic, atacați de Varlaam, hotărîră, în frunte cu Isidor, unul din prietenii cei mai apropiați ai lui Grigorie Palama, să-l cheme pe acesta din Atos să apere dreapta credință. Ascultînd Sf. Grigorie și venind în vara anului 1337 în Salonic, monahii îi arătară anumite părți din scrierile lui Varlaam, cîte ajunseseră în mîinile lor. Întîi încercă să abată pe Varlaam prin anumiți mijlocitori de la atacurile contra isihaștilor. Nereușind, încercă el însuși în fața mai multora același lucru. Îi spuse să se ocupe cu științele, pentru care este pregătit, căci numai acestea îi pot mări gloria pe care o dorește. Să lase problemele vieții religioase, ale rugăciunii mintale și vederii mistice, căci e străin cu totul de ele și numai se va compromite.

Varlaam necedînd și continuînd să atace cu graiul și în scris pe monahi, se apucă și Sf. Grigorie de scris. Aflînd aceasta, Varlaam se sperie și veni la el, spunîndu-i lingușitor că nu-l atacă pe el, căci îl admiră și își exprimă

[1] Filotei, op. c. 585.

admirația aceasta la orice ocazie; de aceea să nu intervină în această chestiune.

Sfîntul Grigorie îi răspunde că o dată ce atacă dreapta credință se simte și el atacat.

Gr. Palama descrie astfel începutul luptei: Mă bucuram că Varlaam, care pînă atunci se mîndrea numai cu știința profană, apropiindu-se de monahii noștri și anume de cei mai distinși dintre ei va deveni înțelept și întru cele dumnezeiești. Aceia înșiși zic: „Ne-ar fi servit de secretar ca o comoară care scoate, după cuvîntul Domnului, noi și vechi". Lucrurile însă au ieșit cu totul dimpotrivă. Căci s-a apropiat de cei mai simpli dintre ai noștri făcînd pe ucenicul ca pe urmă să-i batjocorească public și să compună contra lor scrieri cu care nu se prezintă la aceia, ci la băiețandrii care-l frecventează și îl aplaudă. Pe aceștia, care nu au o judecată matură, și pe monahii care nu au experiența vieții isihaste i-a cîștigat pentru batjocurile sale. Astfel a început să se întindă pretutindeni vorba că isihaștii se țin de absurdități. Le-a pus și un nume foarte urît, acela de omfalopsichi. Dar nu dă pe nimenea cu numele din cei pe care-i batjocorește, ci spune numai că a convenit cu cei mai distinși dintre noi, învinuindu-ne așadar pe toți de erorile pe care le inventează. Am cerut și eu de la el aceste scrieri. Dar atît de mult s-a străduit să nu poată fi văzute de nimenea dintre noi, încît nici măcar acelora care au convenit puțin cu noi sau ne-au văzut vreodată nu li le-a dat decît după ce le-a cerut să jure că nu le vor arăta nici unuia din cei ce-au îmbrățișat isihia. Circulau astfel în întuneric și evitau lumina curajului; dar în sfîrșit tot am pus mîna pe ele. Mai întîi l-am rugat să rezolvăm aceste chestiuni oral și atunci ar fi fost de prisos scrierile lungi. Dar nu s-a învoit.

Cantacuzino spune și el că Varlaam s-a atașat unui monah simplu „puțin deosebit de necuviințătoare" făcînd pe ucenicul și că și-a început atacurile pe baza informațiilor aceluia, dar despre Palama nu zice că a venit la Salonic chemat de isihaștii de acolo, — cum afirmă acela despre sine, — ci din cauză că era bolnav. La fel știe și el de încercările lui Palama de a-l face pe Varlaam, prin mijlocitori, să înceteze cu atacurile. Gregora afirmă și el că Palama a fost ridicat contra lui Varlaam, care voia să arate că dogmele latine sînt mai corecte, de monahii isihaști.

Din scurta expunere despre originea conflictului pe care o scrise un anume David[1] aflăm că Varlaam auzind pe călugări că socotesc veșnică și

[1] Cod. Monacensis gr. 505 f. 1 r. - 2v.

necreată lumina dumnezeiască de pe Tabor se apucă să susțină că acea lumină a fost materială, stricăcioasă și trecătoare. Călugării rugară pe Palama să vorbească cu el și să-l îndemne să renunțe a mai vorbi și scrie astfel de lucruri. Palama vorbi mult cu el, îl rugă, îl combătu oral, dar Varlaam nu se înduplecă, ci mai tare se porni pe batjocuri. Palama se apucă atunci să dovedească în scris, cu date din Părinți că acea lumină e necreată și veșnică. Varlaam răspunse atunci că dacă astfel este acea lumină, ea e ființa lui Dumnezeu și deci Palama susține că se vede și se comunică ființa lui Dumnezeu, ceea ce-i masalianism. Palama răspunse făcînd deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască: cea dintîi e nevizibilă și neîmpărtășibilă, a doua dimpotrivă. Dar se numește și a doua de Părinți dumnezeire. Varlaam răspunse că atunci afirmă două dumnezeiri, una superioară și alta inferioară, deci e diteist. Palama răspunse că deși se numește și harul și lucrarea dumnezeiască dumnezeire și deși ființa e nevizibilă și necomunicabilă, iar harul vizibil și comunicabil celor drepți, totuși nu sînt două dumnezeiri ci una: ființa cu lucrarea ei cea nedespărțită de ea.

În sfîrșit, adăugăm că însuși Varlaam a declarat că s-a prefăcut că vrea să fie ucenic al unor isihaști ca să afle învățătura lor[1].

Din toate aceste expuneri, atît de apropiate între olaltă, rezultă că Varlaam e cel care a început atacurile, că Palama a fost rugat de călugări să-i apere, că Palama a încercat întîi oral prin mijlocitori și direct să clasexe chestiunea și că numai după epuizarea tuturor încercărilor de felul acesta s-a apucat să scrie.

[1] Cod. Coisl., gr. 100 f. 119 v.

4. CONTROVERSA CU VARLAAM

Palama scrise prima triadă contra afirmațiilor lui Varlaam (pe la începu-
tul anului 1338, sau sfîrșitul lui 1337) fără să-l numească cu numele. În
primul tratat, intitulat: *Primul tratat dintre cele dintîi pentru cei ce trăiesc cu
sfințenie în isihie; spre ce și pînă la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu științele*[1],
respinge afirmația că numai științele produc cunoștința de Dumnezeu. Al doi-
lea e intitulat: *Al doilea tratat dintre cele dintîi pentru cei ce se dedică cu evlavie
isihiei. Pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie, nu e fără folos să
încerce a-și ține mintea înăuntru trupului*[2]. Cuprinsul e însemnat în titlu. Al
treilea e intitulat: *Al treilea tratat din rîndul întîi pentru cei ce se dedică cu evlavie
isihiei. Despre lumina și luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfîntă și despre
desăvîrșirea cea întru Hristos*[3]. În acesta documentează scripturistic și patristic
că atît lumina de pe Tabor cît și cea pe care o văd drepții în lumea aceasta e
necreată și eternă. Aici se dăduse atacul principal, Varlaam afirmînd că o astfel
de lumină este halucinație diavolească.

S-ar părea că Filotei e de părere că prima triadă a scris-o Palama ne-
cunoscînd încă scrierile lui Varlaam contra isihaștilor, bazîndu-se numai pe
informațiile monahilor tesaloniceni și pe calomniile pe care Varlaam le
răspîndea oral. Dar tot Filotei spune cu puțin înainte, că isihaștii – și mai
întîi Isidor – ajunseseră în posesiunea unor fragmente din scrierile lui Var-
laam și le arătară lui Palama cînd îl chemară din Atos, așa că acesta a putut
să-și scrie prima triadă cunoscînd cuprinsul acelor scrieri. Faptul că Palama
tratează în cele trei tratate ale triadei a doua, după ce sigur cunoscuse
scrierile lui Varlaam, exact aceleași trei teme și exact în aceeași ordine, ne

[1] Cod. Coisl. gr. 100 ff. 103 v. - 114 v.
[2] Migne P.G. 150, 1101 - 1118.
[3] Cod. Coisl. 119 r. - 140 r.

face să admitem că Palama a cunoscut la scrierea primei triade scrierile lui Varlaam. Lucrurile s-au petrecut, după însuși mărturia lui Palama din începutul primului tratat din triada a doua, astfel: Varlaam a compus o grupă de scrieri contra isihaștilor, dar nu le-a multiplicat și s-a ferit să ajungă în mîna vreunui prieten de al lui Palama. Acesta însă tot a ajuns să le vadă, însă se vede că numai pentru scurt timp, căci nu le-a putut cerceta în întregime și nu le-a putut avea în față cînd și-a compus triada sa, așa încît n-a putut face citate și nu le-a putut combate ideile pas cu pas. Ajungînd aceste răspunsuri la cunoștința lui Varlaam, acesta întîi s-a speriat și a declarat că-și va nimici scrierile, dar răzgîndindu-se s-a apucat și a schimbat cîte-ceva în ele, nu prea multe, dar de ajuns ca să observe Palama schimbările. Astfel, a șters pretutindeni epitetul batjocuros de omfalopsichi dat monahilor, numi viziunile monahilor naturale în loc de diavolești, cum le numise în prima redacțiune și inseră în text anumite obiecțiuni din prima triadă a lui Palama, dar într-o formă alterată, combătîndu-le. Se îngriji însă ca nici în forma aceasta să nu fie cunoscute decît de cei mai intimi din prietenii săi. Unul însă le duse lui Palama cu rugămintea să le combată.

Acum Palama le avea durabil, putîndu-le cerceta cu răgaz și putîndu-și compune a doua triadă cu ele dinainte. De fapt, în a doua triadă Palama numește pe Varlaam cu numele și face citate dese din scrierile lui, combătîndu-i pas cu pas afirmațiile. Astfel, Filotei are dreptate cînd spune că triada a doua a compus-o Palama „împotriva acelorași prime tratate ale lui Varlaam, avîndu-le acum el însuși".

Expresia „împotriva acelorași prime tratate ale lui Varlaam" presupune că și prima triadă s-a referit tot la ele, deci le-a cunoscut și atunci, în oarecare măsură. A doua triadă n-a fost chiar numai o simplă repetare a primei. Ea a fost provocată de răspunsul lui Varlaam dat direct lui Palama, prin a doua redacțiune a scrierilor sale. În a doua triadă, Palama își susține – silit să-și susțină – părerile lui din prima triadă, cu noi argumente. A doua triadă o compuse Palama pe cînd Varlaam era dus în Apus ca sol al împăratului, deci în 1339. De aici urmează că prima triadă a scris-o în 1338, iar atacurile lui Varlaam au început prin 1337.

Cele trei tratate din triada a doua le-a numit Palama cele din urmă (*οἱ ὕστεροι*), cu gîndul că discuția se va închide cu ele.

Titlurile lor sînt:

1. *Primul tratat al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea și combaterea celor scrise de filosoful Varlaam contra celor ce viețuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoștința cu adevărat mîntuitoare și căutată cu mult interes de monahii adevărați; sau împotriva celor ce zic că cunoștința ce provine din științele din afară e cea cu adevărat mîntuitoare.*

2. *Tratatul al doilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre rugăciune.*

3. *Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfîntă.*

Din prima grupă de scrieri ale lui Varlaam împotriva isihaștilor, combătute de Palama în primele două triade, una, probabil cea dintîi, se numea *Tratat despre științe*, alta *Despre desăvîrșirea omenească*, alta *Despre dobîndirea înțelepciunii*.

a) VALOAREA ȘTIINȚEI

Polemica, cum am spus, se mișcă de la început în jurul a trei teme: *Valoarea științei* pentru mîntuire, pe care Varlaam o susținea iar Palama o contesta (primele tratate din ambele triade), *valoarea rugăciunii* în general și a rugăciunii mintale în special, pe care Varlaam o nesocotea, iar Palama o apăra (tratatele cele de al doilea din fiecare triadă) și *caracterul luminii* pe care au văzut-o apostolii pe Tabor și de care isihaștii afirmau că au văzut-o mulți sfinți și o văd și ei, de care Varlaam spunea însă că e produs diavolesc sau în orice caz natural, deci ceva creat și efemer, iar Palama că e dumnezeiască, necreată și eternă (tratatele cele de al treilea din fiecare triadă). Deci o discuție foarte sistematică. Se vede că Varlaam atacase sistematic, pornind de la bazele noetice pe care se rezema rugăciunea mintală și învățătura despre vederea mistică a luminii dumnezeiești.

Multele citate ce le face Palama din scrierile lui Varlaam în triada a doua ne face posibil să cunoaștem destul de bine aceste scrieri distruse în urma sinodului din 1341. Varlaam începea „tratatul său despre științe" cu aceste cuvinte: „Cum e cu sănătatea, așa e și cu filosofia. Aceea se dă de Dumnezeu și se dobîndește prin știință; dar nu e altul felul sănătății date de Dumnezeu și altul cel obținut prin medicină, ci același. Așa e și cu înțelepciunea. Profeților și apostolilor le-o dă Dumnezeu direct, iar nouă ne-o dau Scrip-

turile celor inspirați de Dumnezeu și științele, prin care iarăși căutînd înțelepciunea o aflăm". E drept, răspunde Palama, numai cît înțelepciunea din științele profane e atît de inferioară de cea dată direct de Dumnezeu profeților, ca lumina unei candele față de cea a soarelui. Dar Varlaam continuă: „Scripturile celor inspirați de Dumnezeu și înțelepciunea din ele are același scop cu înțelepciunea ce provine din științele profane. Căci în toate e același adevăr fie că e dat apostolilor de Dumnezeu direct de la început, fie că îl aflăm noi prin studiu. Științele duc spre adevărul dat apostolilor de la Dumnezeu și ne ajută mult ca să ne înălțăm la modelele originare nemateriale ale lucrurilor". Această coordonare a înțelepciunii îndumnezeitoare a Duhului cu înțelepciunea din științe n-o mai admite Sf. Grigorie. Pentru el, cea din urmă e stearpă, căci n-a renăscut nici un suflet, a doua a renăscut milioane.

Adevărul din aceea e pururea contestabil și amestecat cu minciuna, cel din inspirația dumnezeiască e clar, nezdruncinabil și neamestecat cu minciuna. Adevărurile din științe nu sînt necesare, nici mîntuitoare, adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mîntuire. Că cunoștințele din științe pot contribui la clarificarea Scripturii, e drept, dar numai dacă vom avea singura cheie a Scripturii, harul Duhului Sfînt. În cazul acesta pot să se arate de oarecare folos și acelea, căci sub influența a ceva bun se face bun și ce nu-i astfel prin sine, așa cum în lumina focului se arată luminoase și lucrurile întunecate. Dacă însă ne-am lăsa duși la explicarea Scripturii numai de acelea, lesne am devia.

Afirmația că înțelepciunea profană contribuie la cunoașterea lucrurilor, e justă. Dar nu e identică cunoașterea lucrurilor cu înțelepciunea pe care a dat-o Dumnezeu profeților și apostolilor. Aceasta e Duhul Sfînt. Iar de Duhul Sfînt nu se împărtășesc egiptenii, chaldeii și elinii, nici păcătoșii de azi, oricîtă știință ar avea. El n-a locuit nici în Aristotel, nici în Plotin. Înțelepciunea apostolilor a cuprins în scurt timp lumea. Savanții, de s-ar aduna toți la un loc din toată lumea, n-ar putea face un astfel de lucru.

Sigur, cunoștința prin studiu a Scripturii profeților și apostolilor e atît de departe de înțelepciunea acelora, cît e de departe de soare ochiul care se împărtășește de razele lui. Dar nici cunoștința aceasta nu e identică cu cunoștința cîștigată din științele profane. Cea dintîi caută mai ales să cunoască voia lui Dumnezeu, binele și perfecțiunea, cea din urmă e departe de acest scop. Cine caută să cunoască voia lui Dumnezeu, cercetează sub acest raport toate lucrurile: De ce s-au făcut de către Dumnezeu, și astfel el

este cel care cunoaște cu adevărat rațiunile cauzale ale lucrurilor, are adevărata cunoștință despre lucruri. Înțelepciunea lui e confirmată și de conștiința lui și de coborîrea Duhului Sfînt în el. Înțelepciunea cea din științe însă, chiar dacă are ceva adevărat în ea, e nesigură, nestatornică, de multe ori războindu-se cu sine însăși. Cum ar duce la cunoașterea nemutabilelor modele originare ale lucrurilor această nestatornică înțelepciune?

Dacă, după Varlaam, cel mai înalt bun e cunoașterea lucrurilor, iar înțelepciunea din științe ne duce pînă la modelele originare nemateriale ale lor, pe cînd Scriptura ne dă numai simbolurile acestei înțelepciuni, Sfînta Scriptură e inferioară științelor. Or, în realitate e invers. Sf. Scriptură ne duce la o cunoștință cu mult mai înaltă a lucrurilor. Ce îndrăzneală apoi să afirmi că sănătatea dată de Dumnezeu și de medicină e aceeași. Dumnezeu vindecă și sufletul, iar medicina cel mult trupul pentru scurtă durată.

Varlaam continuă: „Sînt unii care contestă acestea (egalitatea Scripturii și a științelor); unii socotesc citirea Scripturii confuzie, alții afirmă că înțelepciunea din științe și tot studiul lor nu e cîtuși de puțin dar al lui Dumnezeu". Palama descoperă aici o dublă calomnie: cea dintîi la adresa isihaștilor, a doua la adresa lui. El răspunde astfel: Dintre isihaști nu cunosc pe nici unul care, știind carte, să nu se ocupe cu cititul Sf. Scripturi. Iar cei care nu știu carte, sînt adevărate cărți însuflețite, rostind pe dinafară o mulțime imensă de părți ale Sf. Scripturi. Isihaștii, ca și Sf. Părinți, spun numai că practica mîntuiește, nu cunoștința, făcătorii legii se îndreptează nu ascultătorii ei. Cît îl privește pe el, citează ce a spus în trat. I seria I, unde, eliminînd întîi tot ce e rău în ea, a scris: „Cunoștința din științele profane nu s-ar putea numi dar duhovnicesc, ci numai natural, fiindu-ne dat de Dumnezeu prin fire și înmulțindu-se prin stăruință", pe cînd darul duhovnicesc, cum e înțelepciunea de la Dumnezeu, chiar de e pescar cel ce-o primește, îl face dintr-o dată fiu al tunetului. Precum toți oamenii sînt de la Dumnezeu dar puțini sînt ai lui, la fel toți au de la El prin natură rațiunea și capacitatea de-a cunoaște, dar puțini au dobîndit înțelepciunea Duhului. Deci minte Varlaam cînd îl acuză pe Palama că ar fi spus că înțelepciunea din științe nu e cîtuși de puțin dar al lui Dumnezeu. Natura și însușirile naturale nu sînt de la Dumnezeu?

Varlaam îi reproșează apoi lui Palama: „Afirmi că filosofia vine de la demoni și duce la demoni"; aceasta se vede de-acolo că „prezinți pe cei mai distinși dintre elini declarînd că au primit cunoștința de la demoni". La aceasta Palama răspunde, citîndu-și cuvintele, că nu despre filosofie în ge-

nere a spus că e de la demoni, ci despre a acelora care înșiși mărturisesc despre ei că sînt inspirați de demoni, despre a celor necredincioși, care cuprinde atîtea abateri de la dreapta credință.

E absurd să se spună că științele sînt necesare pentru mîntuire. Ca dovadă Palama se provoacă la Pavel care opune „înțelepciunea lui Dumnezeu", celei a lumii și la cuvintele lui Vasile cel Mare: „De nu vom cunoaște adevărul privitor la acestea, nimic nu ne va împiedica să ajungem la fericirea promisă". De ce e necesară pentru mîntuire, de exemplu, filosofia lui Platon cu materia ei necreată, cu ideile de sine subzistente și cu demiurgii inferiori demonilor? E absurd să se afirme că nu e cineva perfect purificat și cu adevărat evlavios dacă nu știe toate, geometria și aritmetica, logica și astronomia etc. Varlaam ar vrea să-și prezinte teza mai acceptabil, dar Palama îl ține de scurt. Acela zice: „Dar eu laud însăși înțelepciunea în sine (τὴν αὐτοσοφίαν), ideea cunoștinței adevărate care e una", „nu numim filosofie ceea ce a crezut, scris sau învățat cutare sau cutare, ci însăși ideea cunoștinței". Palama observă întîi că Varlaam a delimitat la început precis între Scripturile celor inspirați de Dumnezeu și între înțelepciunea din științe. Deci se deosebește înțelepciunea aceasta de cea dumnezeiască. Dacă ea se abate de la cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu e reprobabilă, dacă ajunge la același rezultat ca și Scripturile e identică cu cea creștină și deci nu e absolut necesară pentru monahi.

Palama a împărțit în tratatul I seria I darurile dumnezeiești în naturale și duhovnicești sau supranaturale. Între cele naturale a pus și filosofia și rezultatele științelor. Varlaam îi reproșează că n-a pus la același nivel filosofia cu darurile duhovnicești. Dar atunci, zice Palama, înțelepții egipteni și elini ar fi egali cu profeții și apostolii.

Varlaam zice: „Dumnezeu creînd sufletul l-a umplut cu noțiunile generale și cu puterile care definesc, disting și fac silogisme, puteri din care se formează științele". E drept, zice Palama, dar noi nu condamnăm mintea și științele, ci abuzul și reaua lor întrebuințare și venerația nemăsurată ce li se acordă. Așa cum recunoaștem că Dumnezeu a făcut trupul și l-a însuflețit, dar de aici nu urmează că trebuie să aprobăm pe desfrînați. „Mintea care a descoperit înțelepciunea elinilor, zice, întrucît e de la Dumnezeu e bună; înțelepciunea aceasta însă, deviată de la scopul cuvenit al cunoașterii lui Dumnezeu, ar putea fi numită mai cu dreptate înțelepciune denaturată, sau blestemată sau nebună". Nu întrucît e judecată e rea, ci întrucît e întrebuințată judecata rău. Dacă ar fi cunoscut pe Dumnezeu din făpturi, fiind

prin participare ceea ce avea să fie prin ființă înțelepciunea de ordine divină, n-ar fi făcut-o Dumnezeu – adică nu s-ar fi făcut ea – nebună. Așa cum legea n-a fost făcută nebună, venind Hristos, așa cum o lumină mai mică nu e făcută întuneric venind o lumină mai mare. Numai pentru că a ajuns în contrazicere cu înțelepciunea dumnezeiască s-a făcut nebună.

Chiar și mintea demonilor, întrucît e minte, e bună, dar întrucît face întrebuințare rea de ea, e rea. Ea cunoaște mai bine ca noi măsurile universului, cursul și conjuncțiunile corpurilor cerești, dar nefolosind cu pietate cunoștințele e minte rea și întunecată.

Mintea diavolească fiind făcută de Dumnezeu, de la El are, în chip natural, *puterea* de-a lucra. Dar *lucrarea* ei nu vom zice că e de la Dumnezeu. Această lucrare mai degrabă se va numi nebunie decît cugetare, căci deviază de la direcția ce i-a fost sădită.

Sînt în înțelepciunea elinilor și lucruri bune, dar e amestecată cu otravă și e primejdioasă pentru cine nu poate distinge bine.

E bine să se ocupe omul puțin, mai ales în tinerețe, cu ele, dar e rău să-ți dedici viața exclusiv lor. „Recunosc și eu, spune Palama, că e bine să te ocupi puțin cu studiul limbilor, cu retorica, cu istoria, cu tainele naturii, cu știința logicii, cu figurile geometrice, cu toate, bune și rele. Și aceasta nu numai pentru a le putea întrebuința la ceva, ci și pentru că exercitează ochiul sufletului pentru a putea discerne lucrurile. Dar a rămîne atașat lor tot timpul, e rău". Sau: „Desigur nu i-aș opri să se ocupe și cu științele pe cei ce voiesc, care nu și-au ales viața monahală. Dar nu sfătuiesc pe nimeni să se atașeze definitiv lor. Îi îndemn însă categoric să nu aștepte ceva precis despre Dumnezeu de la ele".

Dacă Dumnezeu a dat aceste puteri de cunoaștere sufletului la început, sînt comune tuturor oamenilor și sînt naturale transmițîndu-se prin naștere. Or, atunci nu sînt egale cu cele ce se dau mai presus de natură, numai celor credincioși. „Dar, zice Varlaam, toate au aceeași referință față de suflet, căci o dată ce sînt date, nici darurile duhovnicești nu întrec cugetarea omenească". A vorbi așa, răspunde Palama, înseamnă a nu avea experiența darului duhovnicesc. Omul sufletesc nu înțelege cele ale Duhului. El crede că și cele dăruite de Duhul se pot aborda cu aparatul rațiunii, cu distincțiunile, analizele și silogismele ei. În realitate ele se cunosc numai cu Duhul care e în cel ce primește darurile Lui.

Varlaam mă acuză, spune Palama, că asemenea lui Iulian Apostatul „lipsesc pe monahi de științe, ca acela pe creștinii mireni". Dar pe cît de greșit

e a pune pe Dionisie Areopagitul în rînd cu nebunul care zice că nu există Dumnezeu, pe motiv că scrie despre Dumnezeu că „nici nu era, nici nu este, nici nu va fi" – nebunul declară pe Dumnezeu cu totul inexistent, iar Dionisie îl ridica peste toate cele ce sînt – la fel de greșit e a ne pune pe noi, care socotim viața monahicească mai presus de rațiune și de știință, în rînd cu Iulian, care îi socotea pe creștini mai prejos de ea. Varlaam spune literal: „Nu din păzirea poruncilor și nici din singura curățire de pasiuni (*απαθεια*) vine cunoașterea lucrurilor; și nu poate deveni cineva sfînt dacă nu a dobîndit cunoștința lucrurilor și nu s-a purificat de neștiință". Dar apostolii au alergat după știință în toate părțile și n-au rămas rugîndu-se la un loc pînă ce au primit pe Duhul Sfînt? Monahii urmînd acestei pilde leapădă toată viața și fantezia împrăștiată, dedicîndu-se înțelepciunii dumnezeiești unitare, mai preus de orice filosofie; căci aceea este care prin poruncile ei unificatoare și prin puterea ei dumnezeiască îi unește cu monada treimică ridicîndu-i peste toate cele împărțite și variate. Ei părăsesc studiul multilateral al științelor și își adună mintea într-o linie unitară (*ενοειδης συνελεξις*), ridicîndu-se peste cugetările împărțite și tranzitive și peste motivele sensibile și peste cunoștințele care își au începutul în simțuri.

Varlaam spunea: „Prin păzirea poruncilor se obține doar o eliberare de pasiuni (*απαθεια*). Și aceasta cu greu. Dar n-ajunge curățirea de patimi pentru a vedea adevărul. Apatia nu vindecă neștiința din suflet. Deci ea nu dă ajutor sufletului pentru a privi spre cele inteligibile, atîta timp cît persistă în ea neștiința, care ea e, mai mult decît orice, întunericul sufletului. Deci adevăratul înțelept trebuie să se îngrijească toată viața să-și purifice sufletul și de patimi dar și de opiniile greșite; și să cheme ajutorul de sus pentru ambele purificări, dar să facă și el tot ce e util pentru acest scop. Să învețe adică toată viața și să convorbească cu toți care pot să-i spună ceva. Nu-l va interesa deloc cine este cel care-l învață, numai să adauge ceva la cunoștința lui. Căci numai acela ajunge la toată desăvîrșirea posibilă oamenilor, care își atașează mintea, într-o unire durabilă, adevărului din toate". Astfel de lucruri spunea în scrierile: *Despre desăvîrșirea omenească* și în cea *Despre dobîndirea înțelepciunii*[1]. Palama răspunde: Se poate vorbi de aceste două

[1] Cod. cit. f. 154 r. Varlaam mai atribuia științelor și puterea de-a alunga din suflet răutatea și viciul care vine, zicea, din neștiință. Ele duc la cunoașterea lui Dumnezeu, care numai din făpturi se cunoaște. Mai spunea că prin știință ajungem să cunoaștem ideile lucrurilor din Dumnezeu, ale căror icoane sînt în mintea noastră, dar întunecate de neștiință. Deci prin știință restabilim în noi chipul lui Dumnezeu. Cod. cit. f.103 v. Palama răspunde că nu neștiința a

purificări și e drept că purificarea de patimi o aduce păzirea poruncilor, dar purificarea de neștiință nu o aduce științele, ci Sf. Scriptură și adevărul creștin. Varlaam nu recunoaște Scripturii puterea de a purifica deplin sufletul de neștiință, ci afirmă necesitatea studiului științelor pentru cine vrea să se purifice deplin. Puterea care nu o acordă păzirii poruncilor și adevărului creștin, o acordă chaldeilor și elinilor pe care îi face doctori ai sufletelor noastre.

Necesar și mîntuitor este a cugeta în toate la fel cu Părinții, apostolii, profeții, cu toți prin care a grăit Duhul Sfînt, atît despre Dumnezeu cît și despre făpturi. Descoperirile altora, chiar de-ar fi adevărate, nu contribuie la mîntuire. Să fim siguri că nimic din ce e necesar și folositor la mîntuire nu lipsește în învățătura Duhului Sfînt.

Ocupația cu științele toată viața împiedică intrarea în suflet a adevăratei înțelepciuni. Începutul aceleia e frica de Dumnezeu din care se naște rugăciunea continuă și îndurerată și păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin acestea, împăcîndu-ne cu Dumnezeu, frica se preface în iubire, iar durerea rugăciunii în bucurie, răsărind în noi floarea iluminării din care răzbate ca un miros cunoașterea tainelor lui Dumnezeu. Cel stăpînit de iubirea înțelepciunii deșarte și frămîntat de teoriile și de întortocherile științelor nu poate să-și însușească nici măcar începutul acestei înțelepciuni, căci sufletul lui e ocupat și cufundat în tot felul de cugetări. Numai dacă-și va spăla sufletul prin rugăciune neîntreruptă de toate preocupările, făcîndu-și-l tăbliță curată, își va înscrie pe el Duhul Sfînt semnele Sale. Nici chiar cunoștința dogmelor fără viață creștină corespunzătoare nu folosește. Numai înțelepciunea cea duhovnicească, adică cea născută din credință și amestecată cu iubire, e mîntuitoare.

b) DESPRE RUGĂCIUNEA INIMII

În tratatele cele de-al doilea din amîndouă triadele Palama apără practica rugăciunii mintale. Urmăm și aici mai ales tratatul din triada a II-a, pentru că se referă mai precis la atacurile lui Varlaam.

Dar întîi ceva despre însăși *rugăciunea mintală*, sau *neîntreruptă*, sau *internă*, sau *a inimii*.

astupat aceste idei, ci păcatul. Căci dacă sînt în noi, de ce nu le-am vedea? Cod. cit. f. 104 v. Dacă prin știință se poate vedea mai bine chipul lui Dumnezeu, înțelepții elini au fost mai perfecți ca profeții și sfinții, care n-au studiat științele. Cod. cit. f. 105 r.

Este vorba despre rugăciunea săvîrșită de minte în inimă, rugăciune care ajută să se întărească în inimă gîndul permanent la Iisus Hristos și care curăță și sfințește prin acest gînd toate cugetările și simțurile și îndreaptă toată activitatea spre împlinirea poruncilor lui Hristos [1]. Mintea este liturghisitorul, iar inima este altarul pe care aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii, cum se exprimă așa de frumos Paisie Velecichovschij.

Intenția în această rugăciune este de-a aduna mintea în inimă, ca de-acolo să înalțe neîntrerupt, la început în cuvinte, mai tîrziu numai după sens, scurta rugăciune a numelui lui Iisus: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, aibi milă de mine păcătosul.*

Pentru ca această adunare a minții în inimă să fie posibilă exista un metod, care în amănunte avea mai multe variante.

1. Este mai întîi varianta care se pretinde a Sf. Ioan Gură-de-Aur. Autorul nu este cunoscut. Calist și Ignatie, care au scris înainte de mijlocul veacului al XIV-lea tratatul lor ascetic într-o sută de capitole, citează din această mică scriere atribuind-o Sf. Ioan Gură-de-Aur. Ea se află în codicele manuscris grec Vatican 658, care datează cel mai tîrziu de la începutul secolului al XII-lea, aparținînd probabil sfîrșitului secolului al XI-lea [2]. Față de metodul care poartă numele Sf. Simion Noul-Teolog, aflător de asemenea în cod. Vat. gr. 658, scrierea lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur se menține în considerații mai generale, ceea ce ne arată, credem, că e mai veche. S-ar putea astfel fixa ca cel mai nou termen la care a putut apărea, începutul veacului al XI-lea, căci la sfîrșitul acestui veac trebuia să aibă oarecare vechime și metodul ce există sub numele lui Simion Noul-Teolog, la a cărui compunere s-a utilizat scrierea lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur. Dar cine poate fixa precis timpul în care a apărut, sau măcar data decît care nu poate fi mai veche?

În P.G.l.c. scrierea aceasta se numește *Epistolă către monahi, plină de tot folosul și veghierea.*

În cod. Vat. 658. f.101 r-102v., unde urmează îndată după metodul lui Simion Noul-Teolog, e intitulată: *Din cuvîntul Sf. Ioan Gură-de-Aur, alt metod despre veghere.*

Cuprinsul ei este următorul:

[1] S. Cetvericov, *Calea isihiei mintale și a înfrînării duhovnicești*, în „Puti" (revista teol. rusă) Paris, 1926, nr. 3, p. 65, 83.

[2] M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychaste*, „Échos d'Orient", aprilie-iunie 1931, p. 182.

„Zice dumnezeiescul apostol: „Rugaţi-vă neîntrerupt, fără mînie şi fără gînduri" (I Tes. 5, 17 şi I.Tim. 2, 8). Şi bine a zis sfîntul: fără gînduri; căci tot gîndul despărţind mintea de Dumnezeu, chiar de pare bun, e diavolul întreg, ca să nu zic al diavolului. Doar toată străduinţa diavolului aceasta este: să departeze şi să distragă mintea de la Dumnezeu şi s-o atragă la grijile şi plăcerile lumeşti; iar înăuntrul inimii să sugereze porunci şi satisfacţii şi alte idei bune sau rele cărora nu trebuie să li se dea atenţiune. Căci toată lupta sufletului este să nu despartă mintea de Dumnezeu şi să n-o ducă la împreunarea şi acordul cu cugetările necurate, nici să nu dea atenţiune chipurilor ce le zugrăveşte în inimă atotspurcatul şi vechiul zugrav care e diavolul. Uneori diavolul formează imagini, alteori figuri şi culori, iar alteori persoane. Iar omul nevoiaş stînd într-un loc, crede că e în alt loc, fiind dus în rătăcire, şi i se pare că vede pe cineva şi că vorbeşte cu persoane şi aranjează lucruri, ceea ce e de la amăgirea diavolului.

Trebuie deci să asigurăm şi să înfrînăm mintea, s-o ţinem bine şi să lovim orice cuget şi orice lucrare a celui rău prin chemarea numelui Domnului nostru Iisus Hristos. Şi unde se află trupul, acolo să stea şi mintea, ca să nu se găsească între Dumnezeu şi inimă nimic ca zid despărţitor, ce întunecă inima şi o desparte de Dumnezeu...

Fiţi aşadar totdeauna liberi şi stăruiţi la Domnul Dumnezeul nostru, pînă ce se va sălăşlui în voi. Şi nu cereţi nimic altceva, decît numai mila de la Domnul slavei. Iar cerînd mila, cereţi-o cu inimă smerită şi înfrîntă şi strigaţi de dimineaţa pînă seara, şi de e cu putinţă toată noaptea: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi. Şi siliţi-vă mintea voastră la acest lucru pînă la moarte. Căci multă silinţă cere lucrul acesta... Vă îndemn deci să nu vă despărţiţi inimile voastre de Dumnezeu, ci stăruiţi şi păziţi-o pe ea cu gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos totdeauna, pînă ce se va sădi numele Domnului în lăuntru în inimă. Şi nu cugetaţi nimic altceva decît să se mărească Hristos în voi. Vă îndemn deci să nu părăsiţi niciodată canonul acestei rugăciuni, ci fie că mîncaţi, fie că beţi, fie că sînteţi la drum, fie că faceţi altceva, neîncetat strigaţi: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi. Ca această amintire a numelui Domnului nostru Iisus Hristos să vă trezească la combaterea duşmanilor... Gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată puterea duşmanului în inimă, el o învinge şi o dezrădăcinează pe rînd. Coborîndu-se partea numelui Domnului nostru Iisus Hristos în adîncul inimii pe balaurul (τον δρακοντα) care stăpîneşte întinderile inimii îl înfrînge, iar sufletul îl mîntuieşte şi face viu.

Neîncetat strigaţi deci în inimă numele Domnului Iisus ca să înghită inima pe Domnul şi Domnul inima şi să devină cele două una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci în timp îndelungat şi e trebuinţă de multă străduinţă şi chin pînă se va scoate duşmanul şi se va sălăşlui Domnul. Nu e lipsă, zice, de cuvinte multe, căci oboseşti şi vine diavolul şi-ţi fură gîndul. Spunînd cuvinte puţine, îţi rămîne mintea concentrată şi face rugăciunea cu multă veghere. Învăţaţi de la Ana, mama lui Samuil, care se ruga continuu, dar nu i se auzea vocea (I Reg.1, 9-13).

Strigă şi zi: Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă, chiar fără să mişti buzele, dar strigînd în cuget; căci Dumnezeu aude şi pe cei ce tac... Făcînd aceasta trebuie să ţineţi inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gîndul despre Dumnezeu..., ci printr-o amintire neîntreruptă şi curată să se întipărească în sufletele voastre ca o pecete gîndul la Dumnezeu".

2. Un metod mai amănunţit, care recomandă pe lîngă rostirea neîntreruptă, cu sau fără cuvinte, a scurtei rugăciuni a numelui lui Iisus şi o anumită poziţie a trupului, este cel cunoscut sub numele lui Simion Noul-Teolog. Cel al lui Nichifor Monahul şi al lui Grigorie Sinaitul sînt foarte apropiate de acesta, dar toţi cercetătorii, chiar cei care nu recunosc paternitatea lui Simion Noul-Teolog, sînt de acord că metodul care-i poartă numele este cel mai vechi, întrucît metodul lui Nichifor e vizibil dependent de acesta, iar Grigorie Sinaitul îl citează direct pe Simion ca autor al lui.

Scrierea aceasta intitulată *Metodul sfintei rugăciuni şi atenţiuni* a fost editată pentru prima dată de I. Hausherr în 1927[1]. Înainte nu văzuse tiparul decît o parafrază neo-greacă în Filocalia, de unde a fost reprodusă în P.G. 120, col. 701-710.

Rugăciunea adevărată, se spune în această scriere, presupune supunere către Dumnezeu şi către părintele duhovnicesc. Această supunere îl eliberează pe monah de legăturile rele ale veacului acestuia, de griji şi de pasiuni, îl face constant şi decis să urmărească binele. Presupuse acestea, „adevărata şi nerătăcita atenţiune şi rugăciune constă în aceea că mintea cînd se roagă păzeşte inima şi se mişcă continuu înăuntrul ei şi din adîncul ei îndreaptă cererile sale către Domnul. Gustînd acolo mintea pe Domnul şi văzînd că este bun nu se mai lasă scoasă din inimă. Zice şi ea cu apostolul:

[1] I. Hausherr S. I. *La méthode d'oraison hésychaste*. Roma, 1927, p. 129 urm. Paralel dă şi traducerea franceză.

Bine este nouă să fim aci (Matei 17, 4). Inspectînd tot timpul acele locuri interioare alungă cugetele ce le seamănă dușmanul. Necunoscătorilor li se pare acest fel de viață dur și neplăcut și lucrul e sufocant și chinuitor nu numai pentru inițiați ci și pentru cei ce l-au experiat, dar n-au primit încă în adîncul inimii plăcerea. Dar cei ce au gustat plăcerea și au simțit în gîtlejul inimii dulceața, strigă cu Pavel: Cine ne va despărți de iubirea lui Hristos? (Rom. 8, 35).

Metodul acestei rugăciuni e următorul: *„Șezînd într-o chilie liniștită, singur într-un colț, fă ce-ți spun: închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert sau trecător. Apoi sprijinindu-ți barba în piept și îndreptîndu-ți ochiul sensibil cu toată mintea spre mijlocul pîntecului, adică spre ombilic, comprimă respirațiunea aerului care trece prin nări pentru a nu respira ușor și cercetează cu mintea interiorul măruntaielor pentru a afla locul inimii, unde obișnuiesc să se găsească toate puterile sufletești. Mai întîi vei afla un întuneric și un strat gros de nestrăbătut, dar stăruind și făcînd acest lucru noaptea și ziua, vei afla, o minune!, o fericire nemărginită. Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce n-a crezut niciodată; vede aerul din interiorul inimii și pe sine întreagă plină de lumină și de discernămînt și, din acel moment, îndată ce se arată o cugetare o alungă și nimicește, mai înainte de a se închega și lua forma, prin chemarea lui Iisus Hristos*".

3. Un metod foarte apropiat de acesta este cel al lui Nichifor Monahul. Acesta, după o serie de locuri din vechii părinți duhovnicești, în care se laudă purificarea de patimi (ἀπάθεια), arată, pentru deplina clarificare a adresaților săi, „ce este atențiunea și cum se poate dobîndi?"

„Știi, zice, că ceea ce respirăm e aerul și că îl respirăm nu pentru altceva, ci din cauza inimii. Căci inima este producătoarea (παραίτιος) vieții și a căldurii în trup. Deci inima atrage respirarea pentru ca să dea propria ei căldură în afară, iar ei să-și procure o temperatură potrivită. Cauzatoarea acestei iconomii sau mai bine zis unealta ei, este plămînul, care avînd de la Dumnezeu o țesătură rară, ca niște foi, introduce și elimină fără greutate conținutul. Astfel inima, atrăgînd prin respirație aerul răcoros și dînd pe cel cald, păstrează nestricată rînduiala pentru care a fost așezată spre menținerea organismului viu. Tu, deci șezînd și adunîndu-ți mintea, introdu-o, mintea adică, pe calea nărilor, pe unde merge aerul, la inimă și împinge-o și silește-o să meargă împreună cu aerul inspirat la inimă. Intrînd acolo, va înceta lipsa bucuriei și fericirii. Ca un bărbat care întorcîndu-se acasă, de unde a fost plecat, nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se

mai întîlnească cu copiii și nevasta, așa și mintea, cînd se unește cu sufletul, se umple de plăcere și fericire nespusă. Așadar, frate, învață mintea să nu iasă ușor de-acolo. Căci la început vrea mereu să iasă din închisoarea și strîmtoarea celor dinăuntru.

Trebuie să știi și aceea că fiind mintea ta acolo, să nu stai în tăcere și în lenevie, ci să ai ca obiect de meditație neîncetat cuvintele: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă.

Iar dacă ostenindu-te mult nu poți intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ce-ți spun și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ce cauți: Știi că puterea cugetătoare a fiecărui om e în piept, căci în interiorul pieptului, chiar tăcînd cu buzele, vorbim, hotărîm, facem rugăciuni, psalmi și altele. Puterii acesteia cugetătoare, depărtînd orice cuget din ea (căci poți, dacă vrei), dă-i pe: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă. Și silește-o să strige aceasta, înăuntru, în loc de orice altă idee. Făcînd aceasta un timp oarecare, ți se va deschide și intrarea inimii, cum ți-am scris, fără nici o îndoială. Aceasta o știm din experiență. Și-ți va veni deodată cu dorita și plăcuta atențiune, toată ceata virtuților: iubirea, bucuria, pacea și celelalte"[1].

Scrierea aceasta în întregime, cu citate cu tot, se numește: „Cuvînt despre veghere și despre paza inimii"[2]. Cum se vede avem în acest „Cuvînt" concentrate două metode. Unul care recomandă să se caute de la început locul inimii și să se mîne mintea spre ea deodată cu inspirația, iar altul care recomandă, ca introducere, rostirea simplă, dar persistentă a rugăciunii lui Iisus. Al doilea nu se deosebește de al lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur, primul se deosebește de-al lui Simion prin aceea că arată că de fapt aerul merge pînă la inimă, deci și mintea care merge împreună cu el ajunge pînă acolo, cu alte cuvinte, un fel de justificare a recomandației de-a mîna mintea la un loc cu inspirația. Pe de altă parte, nu e așa de complet ca al lui Simion. Nu spune nimic de poziția corpului și de privirea ochilor.

Se vede că Nichifor a avut înainte metodul lui Simion și pornind să-l explice în partea lui esențială, a uitat să extindă expunerea și asupra celorlalte puncte. Sau poate că socotindu-l cunoscut de monahi, n-a mai găsit de bine să repete și el aceleași lucruri. În orice caz metodul lui Nichifor singur nu putea fi îndestulător pentru cei ce voiau să practice rugăciunea mintală.

[1] P.G. 147, 963-5.

[2] P.G. 147, 945.

4. Grigorie Sinaitul citează direct în recomandațiile sale din metodul lui Simion[1]. „Șezînd, zice, de dimineața pînă seara pe un scaun lat de-o palmă, adună-ți cugetarea din minte în inimă și ține-o acolo. Încovoaie-ți cu putere (εμπονως) pieptul, umerii și gîtul, încît să simți o mare durere, și strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul (νοερως η ψυχικως): „Doamne Iisuse Hristoase miluiește-mă". Apoi... mutîndu-ți cugetul la cealaltă jumătate, zi: Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă. Și spunînd de multe ori jumătatea aceasta, să nu le schimbi continuu din ușurință. Căci nu prind rădăcină plantele care sînt transplantate continuu. Reține-ți și mișcarea respirației ca să nu respiri ușor (αδεως). Căci adierea aerului ieșind de la inimă întunecă mintea și răpește cugetarea, depărtînd mintea de-acolo și dînd-o prizonieră uitării sau făcînd-o să treacă de la un cuget la altul, găsindu-se fără să-și dea seama în cele ce nu se cuvin. Iar cînd vei vedea necurățiile duhurilor rele, sau cugete apărînd și luînd formă în mintea ta, să nu te zăpăcești; chiar de-ți vor apărea idei bune despre lucruri, să nu le dai atenție, ci ținîndu-ți expirarea cît e cu putință și închizînd mintea în inimă și făcînd continuu și stăruitor invocarea lui Iisus Hristos să le arzi repede și să le suprimi, biciuindu-le nevăzut cu numele dumnezeiesc. Căci, zice Scărarul: „Biciuiește cu numele lui Iisus pe vrăjmași, căci nu e armă mai puternică în cer și pe pămînt"[2].

Cît privește rostirea rugăciunii numelui lui Iisus, „unii, zice Grigorie Sinaitul, recomandă să fie spusă cu gura, alții cu mintea. Eu recomand și una și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună, fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amîndouă, și cu gura și cu mintea. Numai cît trebuie să strigi liniștit și neagitat, ca nu cumva vocea tulburînd simțirea și atențiunea minții, să le împiedice. Aceasta pînă ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul ca să poată să se roage întreagă și stăruitor. Atunci nu mai e de lipsă să vorbești cu gura, dar nici nu se mai poate; ajunge atunci să săvîrșești lucrarea cu mintea"[3].

Totuși, Grigorie Sinaitul, ca și ceilalți de altfel, nu atribuie o prea mare putere acestui fel de a ține mintea în inimă. „Înțelegi, zice, că nimeni nu poate prin sine să țină mintea, de nu va ține-o Duhul... Căci prin călcarea poruncilor celui ce ne-a renăscut, ne-am despărțit de Dumnezeu, pierzînd

[1] P.G. 150, 1316 D.

[2] P.G. 150, 1316 A B C, vezi și 1329 A B.

[3] P.G. 150, 1332 A.

simțirea mintală a lui și unirea cu El. Alunecînd mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu, e purtată pretutindeni ca un prizonier. Și nu poate fi oprită altfel, decît dacă se supune lui Dumnezeu și e oprită de El și se va uni cu El cu bucurie și se va ruga Lui continuu și stăruitor... Înfrînează mintea și reținerea respirației prin strîngerea gurii, *dar numai în parte și iarăși se împrăștie*. Cînd vine însă lucrarea rugăciunii, atunci ține propriu zis aceea la sine mintea și o umple de bucurie și o scapă de robie"[1].

Grigorie Sinaitul, cum vedem, aproape nu face altceva decît explică anumite momente din metodul lui Simion Noul-Teolog și insistă asupra altora. Explică de ce trebuie reținută respirația cît mai mult (pentru a nu duce mișcarea aerului ce vine de la inimă mintea cu sine, împrăștiind-o) și arată mai amănunțit cum să se aplece tot corpul, încovoindu-se spre piept și cum să fie rostită rugăciunea numelui lui Iisus, cu jumătatea alternativ, pentru a fi cît mai unitară și mai condensată ideea asupra căreia se concentrează mintea.

Deci propriu zis n-avem decît un singur metod, exprimat întreg, dar neexplicat, de Simion Noul-Teolog, și explicat într-o parte a lui, de Nichifor Monahul, iar în alte părți de Grigorie Sinaitul. Un singur metod dezvoltat, căci exista unul și mai simplu, constînd doar din rostirea stăruitoare a rugăciunii numelui lui Iisus[2].

O problemă care se pune în legătură cu aceste metode este cea a autorilor lor și a timpului în care au fost compuse.

Întrebarea aceasta nu e atît de importantă cît privește metodul lui Pseudo Ioan Gură-de-Aur, care în generalitatea sa aproape că-n-aduce nimic nou față de literatura ascetică mai veche, mai ales față de Ioan Scărarul din veacul al VII-lea. Cum am spus, este foarte probabil că e mai vechi ca metodul zis al lui Simion Noul-Teolog, care, la rîndul său, e mai vechi decît celelalte două și constituie baza lor. Tocmai de aceea, mai importantă este această întrebare cu privire la metodul ce poartă numele lui Simion Noul-Teolog. Este acest metod într-adevăr de la el? Îndoieli despre paternitatea lui Simion a exprimat *Combefis*, deoarece i se părea că metodul cuprinde lucruri ridicole, incompatibile cu doctrina lui Simion Noul-Teolog, mai

[1] P.G. 150, 1332 B C.

[2] Explicații și considerații interesante și luminoase face asupra metodului Rugăciunii inimii, d1 Nichifor Crainic în cursul de *Teologia Mistică* ținut studenților de la Facultatea de Teologie din București în anul școlar 1935-6. Curs litografiat de P. Olteanu 1936 p. 250 urm. Tot la d1 Nichifor Crainic am văzut recent un manuscris complet al Filocaliei, tradusă în românește de ucenicii lui Paisie Velicicovschi, probabil.

categoric *Karl Holl* pe motivul că Simion „nu știe de astfel de artificii", ci face dependentă o întîlnire cu Dumnezeu „numai de condiții morale"[1], I. Stein pentru aceleași motive, Th. Stavru fiindcă nici în scrierile lui Simion Noul-Teolog, nici în viața lui scrisă de ucenicul său Nichita Stitatul, nici în scrierile celui din urmă nu se află vreo informație sau vreo aluzie că Simion Noul-Teolog ar fi practicat sau ar fi fixat în scris un astfel de metod; apoi pentru că pînă în veacul al XIV-lea, deci în decurs de trei veacuri, nu s-a știut nimic de acest metod, deoarece Gregora numai în acel veac află de el, Grigorie Sinaitul venind în Atos nu găsește practicată această rugăciune, iar Nichifor Monahul din veacul al XIV-lea, în colecția sa de locuri patristice în favorul isihiei, nu citează din Simion Noul-Teolog metodul acesta, ci un alt loc. J. Bois[2] repetă argumentul lui K. Holl și insistă asupra afirmației că metodul acesta e de proveniență bogomilă. Gr. Papamihail susține că e al lui Simion, dar observă că parafraza neogreacă nu conține amănuntul despre fixarea privirii asupra ombilicului; se vede la Papamihail opinia, abia mărturisită, că nu textul vechi reprezintă forma originară a scrierii, ci cel neogrec. I. Hausherr S.I., publicînd pentru prima dată textul vechi al acestei scrieri în întregime, încă se înșiră între cei care contestă că Simion ar fi autorul ei. Dar el este primul care nu se mulțumește numai cu această teză negativă, ci face un pas mai departe propunînd un autor anumit: pe Nichifor Monahul, autorul celuilalt metod, spunînd că aceste două metode ar fi format la început o singură bucată. Argumentele lui că nu Simion e autorul acestui metod sînt aceleași ca ale lui Holl și Stavru, plus acela că în nici un codice manuscris care cuprinde scrierile lui Simion nu se află și metodul ce i se atribuie. Argumentele pentru Nichifor ca autor sînt foarte slabe.

Ele sînt: a) Cod. Vat. gr. 710 unește ambele metode sub numele lui Simion. b) În Cod. Vat. 735 după metodul lui Simion dat fără numele autorului, urmează: *Συμεων του νεου θεολογου. Αδειαν ευρεν ο διαβολος*, adică locul citat din Simion în colecția lui Nichifor, apoi pasajul *κατεμαθετε, αδελφοι, απο τας ρησεις* pînă la *αμυητοι*, care e a lui Nichifor (P.G. 147, 960-1) și abia după aceea urmează numele lui Nichifor *εκ του συγγραμματος Νικεφορου αποκρισις* (P.G. 147, 961). c) Nichifor care a cules în colecția sa textele favorabile practicii isihiei n-a citat – sigur fiindcă nu exista – tocmai metodul lui Simion. d) Cod. Athos 6078 ar păstra starea primordială, căci în el metodul zis al lui Simion urmează după citatul din Simion *Αδειαν ευρεν ὁ διαβολος* folosit de Nichifor, monahul[1].

[1] Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898 p. 217-8.

[2] *Les hésychastes avant le XIV-e siècle*, în „Échos d'Orient", V (1901 - 2) p. 9.

M. Jugie a respins argumentele a, b, d ale lui I. Hausherr cu faptul că de multe ori copiștii vechilor manuscrise săreau din neglijență peste anumite pasaje și peste numele autorilor. Nichifor, spune, nu poate fi autorul metodului de sub numele lui Simion pentru că se cuprinde într-un codice de la sfîrșitul secolului al XI-lea sau începutul secolului al XII-lea (Vat. gr. 658), iar Nichifor a trăit mai tîrziu; în sfîrșit, Grigorie Palama face în tratatul I seria I contra lui Varlaam (P.G. 150, 1106-7, 1110, 1112, 1116) distincție între metodul lui Simion și al lui Nichifor. În general M. Jugie crede că pînă la noi dovezi nu e bine să se purceadă atît de categoric la contestarea autenticității acestei scrieri.

Opinia lui I. Hausherr nu se poate susține. Pe lîngă argumentele lui M. Jugie mai putem aduce și altele. În primul rînd, să stabilim timpul în care a trăit Nichifor Monahul. M. Jugie admite opinia lui Poussines (*Thesaurus asceticus sive sintagma opusculorum octodecim a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum*, Toulouse, Introductio p. XXV) că Nichifor Monahul a trăit în veacul al XII-lea sau cel mai tîrziu la începutul veacului al XIII-lea. Prin aceasta M. Jugie își slăbește foarte mult puterea afirmației că Nichifor n-a putut fi autorul metodului de sub numele lui Simion. Pe de altă parte, I. Hausherr ia de bună alegațiunea lui Nicodim Aghioritul (1748-1809), cel care a întocmit Filocalia, că Nichifor a trăit în secolul al XIV-lea și a fost dascălul lui Palama. De opinia aceasta a lui Nicodim au fost și Stavru și Papamihail. Nicodim afirmă că s-a bazat pe mărturia lui Palama și, probabil, și Poussines tot pe mărturia lui Palama, care înșiră pe Nichifor împreună cu Simion Noul-Teolog ca sfinți vechi. Cel puțin M. Jugie la această mărturie se provoacă (*op. c.*, 183).

Nici unul n-a știut pînă acum de un pasaj mai lung al lui Palama în care vorbește de Nichifor Monahul și din care se vede că i-a fost și învățător, dar nu direct ci prin învățăceii lui și a fost și sfînt vechi pentru că nu i-a fost contemporan. Deși am mai publicat o dată acel pasaj, însă nefiind acolo destul de ușor accesibil, îl publicăm și aici.

Sf. Grigorie Palama în tratatul al doilea din triada a doua către Varlaam, mustrînd pe Varlaam că s-a ridicat cu batjocuri în contra Părinților și a scrierilor lor continuă:

[1] I. Hausherr, *Vie de Symeon nouveau théologien*, Roma, 1982, p. XI.

„Dar mai mult decît contra tuturor s-a ridicat fără rușine contra celor scrise *despre rugăciune* de către cuviosul și mărturisitorul Nichifor; Nichifor cel care a dat frumoasă mărturisire și din cauza aceasta a fost condamnat la exil de către primul împărat Paleolog, care a crezut cele ale latinilor; Nichifor care fiind de neam dintre italieni, a disprețuit credința lor cea neadevărată și s-a atașat Bisericii noastre ortodoxe și care deodată cu patria și-a părăsit și cele părintești și a iubit mai mult credința noastră decît a sa, pentru adevărul care e la noi. Și venind aici, alege viața cea mai curată, adică pe cea singuratică. Iar ca loc de trăit alege pe cel ce poartă nume sfînt, care este între lume și cele peste lume, Atosul «căminul virtuții». Aici, cu timpul, învață de la părinții povățuitori «arta artelor», adică experiența isihiei și devine conducător celor ce în lumea cea după spirit se exercitează în lupta contra duhurilor răutății. Acelora le-a și întocmit o *colecție de explicări patristice* care întărește pentru luptă și arată felurile de războire și răsplățile și cununile biruinței. Pe lîngă aceasta, fiindcă vedea pe mulți dintre începători că nu pot să stea contra nestatorniciei minții nici măcar mai puțin, le întocmește și un *procedeu prin care ar putea opri împrăștierea și fantezia minții*".

Varlaam „nu se rușinează de acea fericită mărturisire și de exilul suportat pentru ea; nu se rușinează de cei ce-au petrecut cu el în exil și au învățat de la el cele dumnezeiești, care au devenit sare pămîntului și lumină lumii și au strălucit în Biserică mai luminos ca luminătorii, avînd în ei cuvîntul adevărului: gîndește-te la Teolept, acela care a radiat din cetatea Filadelfiei ca dintr-un sfeșnic; la Seliot învățătorul monahilor; la Ilie care a și îmbrățișat ca și Ilie aproape pentru întreaga viață pustnicia; la ceilalți prin care Dumnezeu restaurîndu-și Biserica a împodobit-o și întărit-o. Nu se rușinează nici de aceia nici de cei învățați de aceia, care mai petrec și astăzi încă în același fel de viețuire".

Din acest pasaj se vede că Nichifor, venit din Italia și de la catolicism înainte cu mult de unirea de la 1274 din Lyon, a petrecut în muntele Atos, a fost exilat de-acolo împreună cu alți monahi pentru că se opunea unirii și în exil au învățat de la el o serie de bărbați însemnați practica vieții ascetice. Ar fi important de știut cînd a fost exilat pentru că pînă la exil, în care a putut fi dascăl de isihie, „a dat în decurs de mult timp dovada smereniei sale acelora de la care primește arta artelor". Aceasta trebuie să se fi petrecut curînd după ce s-au început persecuțiile împotriva celor ce nu primeau unirea. Persecuții mai serioase cu exiluri și chinuri au început cîtva timp după instalarea lui Ioan Vec ca patriarh (unirea fu proclamată în Constantinopol, în 16 ianuarie 1275, iar Vec fu instalat în 2 mai, la Rusalii, 1275. G. Pachimere, *De Michaele Paleologo*, lib. V; P.G.143, col. 853-4, 858), căci la început a luat-o mai domol (Cod. Paris gr. S. 971, pg. 248-9).

Îndată ce și-a îndreptat împăratul atenția spre Atos, și aceasta trebuie s-o fi făcut curînd căci știa că pilda Atosului contează enorm într-o astfel de împrejurare, Nichifor Monahul, omul care se răfuise o dată pentru totdeauna cu catolicismul, trebuie să fi pășit pe primul plan al opoziției. Exilul trebuie să fi avut loc însă cu mult înainte de moartea împăratului Mihail VIII Paleologul, întîmplată la 1 decembrie 1282 (P. Uspensky, *op. cit.*, 105). Aceasta se poate constata astfel: Palama spune, în pasajul citat, că Nichifor a inițiat în rugăciunea mintală și pe Teolept, care avea să ajungă mitropolit al Filadelfiei. Iar din panegiricul închinat lui și conservat în cod. Paris gr. S. 971, p. 240-271 aflăm că Teolept a fost întîi exilat și că în exil, unde erau și alți atleți vestiți ai lui Hristos, „s-a supus unuia dintre acei atleți care erau și asceți, și anume celui care era întîiul dintre ei" și „învăță de la el care cunoștea foarte bine și ca pe o știință viața după Dumnezeu, practica și contemplația și înfrînarea minții". Timpul acestor exerciții trebuie să fi ținut destul de mult, vreo 2-3 ani, căci a ajuns să aibă viziuni luminoase și să nu mai facă întrebuințare de nici un organ simțual decît pentru cele strict esențiale, iar vestea despre viața minunată a lui se duse în toate părțile, dînd putere partizanilor dreptei credințe să reziste. Împăratul însuși află și pentru a-l face inofensiv poruncește să fie adus înaintea lui. Cu această ocazie, Teolept, înfruntînd bărbătește pe împărat pentru lepădarea credinței ortodoxe „e aruncat iarăși în închisoare unde rămîne nu puțin timp". În sfîrșit e lăsat liber. Dar pînă la încetarea persecuției mai trece vreme multă, în cursul căreia Teolept, întors în orașul natal, în Niceea, continuă viața ascetică, întărind populația în credința ortodoxă. Din închisoare va fi eliberat la 1281 cînd papa Martin IV, denunțînd unirea, Mihail Paleologul devine mai puțin zelos pentru ea. Dacă socotim deci vreo 2-3 ani în exil, vreunul cel puțin de închisoare, ne duce pînă prin 1277. Cam atunci, dacă nu și mai curînd, a fost exilat și Nichifor Monahul, dascălul lui Teolept. Teolpet, cînd a fost trimis în exil, era de 25 de ani, tînăr diacon, de curînd căsătorit. S-a născut deci pe la 1250. Nichifor, care ținea întîietate între asceții exilați și era dascălul multora dintre ei, trebuie să fi avut cel puțin 60 ani. Se va fi născut deci pe la 1215 și cel mai tîrziu pe la 1260 va fi venit în muntele Atos.

Păcat că nu putem ști locul exilului. Poate printr-o cercetare prin scrierile lui Teolept, cele mai multe inedite, s-ar putea afla. G. Pachimere dă ca locuri

de exil pentru monahii ce se opuneau unirii mai ales diferitele insule ale Mării Egee (d. ex. monahul Meletie Mărturisitorul a fost exilat în insula Skyros). Numai capii rezistenței, cum a fost patriarhul Iosif și monahul Iov Iasitul, au fost închiși izolat în niște castele. Teolept și deci și Nichifor, după toată probabilitatea, au fost trimiși cu mulți alții într-o insulă, căci de Teolept spune panegiristul anonim că „a fost aruncat în locuri pustii de oameni și nelocuite" și acolo se nutrea numai cu 22 de boabe de mazăre(?) pe zi.

Palama ne mai spune, în pasajul citat, că Nichifor a întocmit o „colecție de explicări patristice" referitoare la isihie și un „procedeu" (τροπον) pentru înfrînarea minții nestatornice, deci cele două părți ale scrierii „Despre veghere și paza minții" (P.G. 147, col. cit.). Că ele constituiau de la început o singură scriere ne-o spune tot Palama puțin mai departe, reducînd tot ce-a scris Nichifor la o singură scriere. Din partea a doua a ei, din procedeu, Palama chiar citează în tratatul II, triada a doua, cuvintele: „Silește-ți mintea să intre cu aerul respirat în inimă".

Cum vedem, Sf. Grigorie Palama a cunoscut atît de bine viața și opera lui Nichifor Monahul, încît nu e posibil ca să nu fi știut că e a lui și scrierea importantă: *Metodul sfintei rugăciuni și atențiuni*, în cazul în care ar fi fost a lui.

Pe de altă parte, Sf. Grigorie Palama știa de o scriere a lui Simion Noul-Teolog, care, ca și a lui Nichifor Monahul, se ocupă cu modul cum s-ar putea concentra mintea în interior. Căci în tratatul II, triada întîi, spune, după ce vorbește de Simion și Nichifor: „Aceștia deci învață clar pe cei ce vreau să-i asculte, tocmai ceea ce resping unii" (Varlaam – *n. tr.*).

Altă scriere, însă, care să se ocupe de procedeul concentrării minții în interior, nu există sub numele lui Simion, decît metodul amintit. E semnificativ apoi că numai în tratatul II, triada I, cît exista adică acuza de omfolopsichi, vorbește Sf. Grigorie Palama și de Simion ca autor al unui procedeu de concentrare a minții. Aceasta foarte probabil, fiindcă numai în metodul lui Simion e vorba de ombilic. În tratatul II din triada II, fiindcă Varlaam nu mai acuza pe isihaști de omfolopsichie, nu mai amintește nici Sf. Grigorie de Simion. Să mai adăugăm că la obiecția lui Varlaam că Nichifor a introdus mai întîi un astfel de metod, Palama răspunde (trat. II triad.II): „Cu mult timp înainte le-au învățat acestea alți bărbați duhovnicești aproape cu aceleași cuvinte și idei".

Deci pe timpul lui Grigorie Palama exista un metod al lui Simion Noul-Teolog în care era vorba de ombilic și care nu era parte integrantă din scrierea lui Nichifor Monahul. Iar dacă scrierea lui Nichifor Monahul nu

cuprindea *Metodul sfintei rugăciuni și atențiuni* pe timpul lui Grigorie Palama, desigur că nu o cuprindea nici cu cîteva decade mai înainte, adică n-a cuprins-o niciodată. Aceasta o dovedește și faptul că Varlaam, modificîndu-și scrierea contra isihaștilor după apariția primei triade a lui Palama și concentrîndu-și atacurile nu ca prima dată asupra practicilor isihaștilor ci asupra scrierii lui Nichifor, nu-i mai numește omfalopsichi și nu mai vorbește de ombilic.

Dar existența metodului lui Simion în veacul al XIV-lea, ne-o confirmă și alte mărturii. Este cea a lui Grigorie Sinaitul, și a autorului scrierii *Adversus Palamae*, atribuită lui Dimitrie Cydone pînă acum de curînd, cînd G. Mercati a dovedit că autorul ei este altul, eventual un anume *Nichifor ieromonahul candidatul*, care scrie către sfîrșitul veacului al XIV-lea. Scrierea aceasta din urmă și mai ales pasajul referitor la Simion Noul-Teolog stă în legături uneori literare cu scrierea *De essentia et operatione* a lui Manuil Caleca, compusă tot pe la finele veacului al XIV-lea și cu cea a unui anonim (cod. Vat. gr. 1096 ff. 136 v.-139v.) care, după G. Mercati, ar fi scris înainte de ceilalți doi și le-ar fi servit drept izvor și ar fi identic cu Isac Arghir. Toți cei trei din urmă sînt antiisihaști și scriu mai tîrziu. Numai Grigorie Sinaitul scrie mai curînd și cu respect față de Simion Noul-Teolog.

Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255. Peregrinînd prin Cipru, Sinai și Creta unde învață de la eremitul Arsenie practica isihastă[1] el n-a putut sosi în Atos înainte de a avea cel puțin 35-40 de ani, așadar înainte de 1290-1295. Or, pînă la data aceasta metodul isihast al rugăciunii mintale fusese cunoscut și practicat în Atos de Nichifor Monahul și de cei de la care l-au învățat. Așa că nu se poate spune că el a introdus isihasmul în Atos. Poate cel mult o renaștere a lui. Mihail VIII Paleologul, exilînd și omorînd pe călugării antiunioniști din Atos, Sfîntul Munte se va fi resimțit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, bătrîn tare, nu va mai fi apucat a se reîntoarce în Atos. Putem chiar presupune că Arsenie, călugărul cretan care a introdus pe Grigorie Sinaitul în isihasm va fi fost vreun refugiat din Atos și nu va fi fost cu totul străin de persoana lui Nichifor Monahul, exilat el însuși în vreo insulă destul de apropiată de Creta. Că Grigorie Sinaitul n-a fost un inițiator, ci doar un reorganizator, un rîvnitor și un tălmăcitor asiduu cu scrisul al isihasmului, ne-o poate dovedi și faptul că el nu este obiect al atacurilor lui Varlaam ca Nichifor Monahul, sau al atacurilor de la sfîrșitul veacului al

[1] J. Bois, *Grigoire le Sinaïte et l'hésychasme a l'Athos au XIV-e siècle*, în „Échos d'Orient", 1901-2 (V) p. 67.

XIV-lea ca Simion Noul-Teolog. Varlaam atacă precis scrierea lui Nichifor și metodul lui Simion Noul-Teolog, dovadă că pe timpul lui acestea erau normative pentru isihaști. Palama încă nu-l pomenește niciodată pe Grigorie Sinaitul.

Cum rămîne acum cu scrierea *Metodul sfintei rugăciuni și atențiuni*? Sigur Nichifor nu e autorul ei și sigur că e anterioară lui. Dar totuși rămîn încă motive care ne împiedică de-a o atribui cu certitudine lui Simion Noul-Teolog. Motivele acestea sînt nu atît tăcerea lui Nichifor Monahul și a celorlalți autori isihaști din veacul al XIV-lea, căci dacă ne-am lua după ea ar trebui să spunem că scrierea noastră nu exista în general în veacul al XIV-lea; ori știm sigur că ea exista atunci și chiar era socotită ca fiind a lui Simion Noul-Teolog. Tăcerea aceasta este desigur curioasă, dar trebuie să-și găsească o altă explicare.

O explicare a tăcerii amintite ar fi aceasta: După anonimul din Cod. Vat. gr. 1096 exista o oarecare disciplină arcană la isihaști și cei inițiați se fereau să descopere metodul isihast oricui. Așa încît numai prin anumite prefăcătorii a ajuns să afle acest metod. Aceasta se vede și din faptul că Varlaam încă a trebuit să stea întîi cîtăva vreme în chilia unui isihast, prefăcîndu-se ucenic al lui, ca să afle metodul în chestiune. Pare și foarte firesc ca monahii, cunoscînd ușurința cu care tratează mulți oameni lucruri pe care nu le înțeleg încă și care se prezintă cu aparențe paradoxale, să se fi ferit a le expune în public celor care nu s-au împărtășit întîi de-o anumită pregătire, de-o anumită introducere pe încetul. Pare foarte probabil că metodul lui Simion, ca și celelalte, erau transmise oral și în scris numai în cercurile de inițiați. Nu erau copiate în colecțiile de scrieri pentru publicul larg și nu se făcea amintire de ele în astfel de scrieri. Cîte scrieri de cuprins ascetic, de proveniență isihastă, n-avem din veacul al XIV-lea și totuși nu se pomenește în nici una de nici unul din acele metode, afară de *Cele 100 capitole* ale lui Calist și Ignatie Xantopol (P.G. 147, 635-842), în care se amintește doar – iarăși curios – de metodul lui Nichifor, dar nu se amintește de-al lui Simion Noul-Teolog și nici de-al lui Grigorie Sinaitul, deși acesta fusese dascălul lui Calist Xantopol. Grigorie Palama însuși vorbește de metodul lui Simion Noul-Teolog numai pe ocolite și indirect, și aceasta numai fiindcă trebuia să-l apere silit de atacurile lui Varlaam. De metodul lui Nichifor spune direct că e a lui, dar iarăși numai fiindcă Varlaam s-a legat de persoana lui Nichifor și a supus unei critici minuțioase metodul lui. Semnificativ e că

numai antipalamiții declară categoric, am zice noi fără sfială, că *Metodul*.. e al lui Simion.

Așa s-ar explica și tăcerea lui Nichifor Monahul despre metodul lui Simion și așa s-ar putea explica chiar și faptul și mai curios că metodul acesta nu se află în colecțiile care cuprind scrierile lui Simion, iar Nichita Stitatul, ucenicul lui Simion, nu pomenește nimic de acest metod. Nu se încadrează însă în această explicație faptul că Grigorie Sinaitul amintește de metodul lui Simion, iar Calist și Ignatie Xantopol de cel al lui Nichifor Monahul.

*

Acum să ne întoarcem la atacurile lui Varlaam împotriva rugăciunii mintale și la apărarea lui Grigorie Palama. Varlaam începe declarînd că „cel ce se ocupă cu rugăciunea trebuie să dea odihnă simțurilor". Înșelînd astfel auzul ascultătorilor, pe urmă deduce: „Acela trebuie să-și mortifice deplin partea pasională (το παθητικόν) a sufletului, așa încît să nu mai lucreze prin nici una din puterile ei. La fel toată lucrarea comună a sufletului și a trupului. Căci fiecare e piedică pentru rugăciune. Mai ales întrucît se face cu oarecare silă, sau produce plăcere ori durere, îndeosebi simțului celui mai material și mai irațional: celui prin care luăm cunoștință de dispoziția trupului (αφη)".

La aceasta Palama răspunde: Dar atunci cel ce se roagă mintal n-ar trebui să postească, să vegheze, să îngenuncheze, să stea mult în picioare, căci toate acestea pun în lucrare simțul despre dispoziția trupului și tulbură sufletul în rugăciune.

Varlaam argumentează: „Ar fi ciudat să trebuiască a desconsidera în rugăciune vederea și auzul, cele mai imateriale, mai nepasionale și mai raționale simțuri, iar simțul dispoziției trupului, cel mai grosier și mai irațional, să-l primim și să suportăm conlucrarea lucrărilor lui".

Palama face atent pe Varlaam că există o deosebire între lucrările simțurilor produse din afară și între cele care mișcă simțurile dinăuntru. Simțirile produse de lucrări externe trebuie să înceteze la cei ce se concentrează în interior, nu însă și cele care vin din suflet, căci acestea nu-i împiedică să se concentreze, ba chiar le ajută. Doar trupul ne-a fost dat sau ne-a fost subordonat de Dumnezeu pentru a ne fi colaborator. Deci, cînd se revoltă să-l înfrînăm, dar la lucrul care i se cuvine să-l primim. Văzul și auzul e drept că sînt mai curate și mai raționale ca simțul dispoziției trupești, dar lucrarea lor încetează cînd lipsesc obiectele externe și nu simt durere

încetînd această lucrare. Dar simțul dispoziției trupești, chiar lipsind obiectele externe, nu poate fi oprit de-a lucra și lipsa acelor obiecte o simte ca pe-o durere (de ex. postul).

De altfel, nici nu trebuie suspendat căci lucrarea aceasta și durerea ce-o întovărășește nu numai că nu împiedică pe cei ce se roagă în spirit, ci chiar le folosește. Cei perfecționați în rugăciunea mintală s-au emancipat de pasiuni, dar pînă să ajungă acolo a trebuit modificată păcătoșenia trupului și aceasta se face cu durere. „Inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi", zice David, iar Domnul zice că mult poate rugăciunea împreunată cu postul. Lipsa de durere, numită de Părinți și împietrire, este ceea ce strică rugăciunii, dar nu durerea simțită în dispoziția trupului. Foamea, spune un Părinte, e materia rugăciunii, sau calitatea ei, iar lacrimile sînt fiica ori mama ei, spune altul. O rugăciune fără acestea e incoloră, e uscată. Acestea sînt daruri ale lui Dumnezeu. Pentru Varlaam, însă, sînt pură fantezie.

Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinată în suflet, un izvor de bucurie sfîntă care atrage spre sine mintea și o scoate de sub închipuirile multiple și profane; iar bucuria duhovnicească din ea se revarsă și asupra trupului, lucrînd în trup, dar rămînînd totuși duhovnicească. Precum plăcerea ce provine de la cele trupești trecînd asupra minții o face și pe aceea trupească, neîmbunătățindu-se prin intrarea într-o regiune mai înaltă, ci făcînd tot omul trup, la fel plăcerea ce se revarsă din minte peste trup, nu se alterează comunicîndu-se trupului, ci realcătuiește trupul și-l face duhovnicesc, așa încît acesta leapădă poftele rele trupești și se supune sufletului, devenind tot omul duh. Psalmistul zice: „Spre Domnul a nădăjduit inima mea și m-a ajutat și *trupul meu a înflorit*" (Ps. 27, 10), iar sf. Diadoch spune că bucuria produsă de harul dumnezeiesc în inimă se dă și trupului ca o arvună a viitoarei lui nestricăciuni[1].

Dar Varlaam nu recunoaște aceste mișcări din trup ca produse de vreo cauză dumnezeiască. Și aceasta din patru motive. „Întîi pentru că darurile de la Dumnezeu sînt atotperfecte. E un lucru superior să fie sufletul mai presus prin simțuri în rugăciunile sale, decît să activeze în oarecare fel de simțuri. Deoarece așadar acele mișcări nu sînt cele mai perfecte, căci e ceva superior lor, nu sînt de la Dumnezeu".

Varlaam argumentează greșit. Dacă profeția e mai mare ca vorbirea în limbi, ultima nu e dar de la Dumnezeu? Și dacă iubirea e cea mai mare dintre

[1] P.G. 65, 1175.

harisme, numai ea e dar de la Dumnezeu? Nu e drept deci că tot darul de la Dumnezeu e atotperfect, ci numai perfect, cum zice Iacob, fratele Domnului (1, 17). Dacă ar fi cum zice Varlaam, n-ar exista putința ca sfinții să progreseze în viața aceasta și în cea viitoare la infinit și n-ar fi îngeri inferiori și superiori.

Al doilea argument al lui Varlaam este: „Iubirea lucrărilor care sînt comune părții pasionale (του παθητικου) a sufletului și trupului, atașează sufletul trupului și-l umple de întuneric".

Varlaam generalizează greșit. Există patimi (παθη) fericite și lucrări comune sufletului și trupului care nu atașează duhul trupului, ci ridică trupul în sfera duhului. Care sînt acestea? Cele duhovnicești, care nu vin de la trup peste minte, ci de la minte peste trup, cum s-a mai spus. Harul Duhului prin mijlocirea sufletului trece și la trup și-l îndumnezeiește, abătîndu-l de la cele rele. Fața lui Ștefan lumina ca fața unui înger. Pătimea deci și trupul cele dumnezeiești. Iată o pătimire și o lucrare comună trupului și sufletului, care nu e un piron ce lipsește sufletul de cele trupești și pămîntești, ci o legătură care înalță și trupul spre Dumnezeu. Acesta e caracterul lucrărilor misterioase din trupul celor dedați isihiei.

Varlaam, citind cazul lui Pavel care a fost înălțat în al treilea cer neștiind de era în trup sau în afară de trup, pentru că Duhul l-a făcut să uite de toate cele din trup, deduce: „Dacă de toate, urmează că Duhul Sfînt venind face să se uite și acele dulceți și călduri misterioase care am aflat că se petrec în isihaști. Face să se uite, nu le produce. Într-adevăr, dacă sînt daruri ale lui Dumnezeu cele ce se petrec în ei, greșit se spune că cel ce se roagă cu adevărat trebuie să uite de toate; căci nimic nu trebuie uitat din cele date de Dumnezeu spre bine. Iar dacă e necesar să fie uitate acestea, cum nu va fi absurd să faci pe Dumnezeu cauza imediată a acelor lucruri a căror lipsă și încetare e mai bună pentru rugăciune?".

Varlaam iar construiește realitatea cu un silogism, deducînd de la un caz izolat cum trebuie să se întîmple întotdeauna. Palama răspunde cu istoria, cu realitatea însăși. Pavel, care a uitat de sine cînd a fost înălțat în al treilea cer, stă alături cu cazurile în care se dau harismele profeției, vindecării, vorbirii în limbi etc., care se manifestă și în suflet și în trup. Pe cei ce se roagă cu adevărat Dumnezeu uneori îi ridică în extaz, alteori îi lasă în ei înșiși, lucrînd misterios prin sufletul și trupul lor.

Varlaam aduce și mărturii patristice. Așa, bună oară, pe Dionisie cel Mare, scriind către Timotei: „Preocupîndu-te intens de vederile mistice,

părăsește atît simțurile cît și lucrările mintale, și toate cele sensibile și inteligibile, și tinde cît poți spre unirea cu Cel ce este peste toată ființa și cunoștința".[1] Dar mărturia aceasta, care vorbește de rugăciunea mintală, se întoarce contra lui Varlaam, care, precum respinge începutul rugăciunii ce se face cu inimă înfrîntă, plină de teamă, de durere și suspine, suportînd chinul postului și al vegherii, la fel tratează și sfîrșitul rugăciunii la care se ajunge mai tîrziu. În citatul amintit Dionisie arată lui Timotei toate treptele pe care are să le urce pînă la culmea cea mai înaltă, care e extazul. Numai în extaz, cînd ești afară din tine, încetează aceste lucrări. Dar extazul nu e o stare durabilă.

Cea mai mare parte din timp cei ce se roagă rămîn în trup și simt patimile din ei. Cele sfinte și produse de rugăciune înalță și fac duhovnicești și pe cele naturale, dar nu le desființează. Începutul acestei desăvîrșiri e temerea, prin care nu se omoară partea pasională a sufletului, cum crede Varlaam, ci devenind lucrare plăcută lui Dumnezeu produce străpungerea și plînsul mîntuitor, baia iertării. Lacrimile curățitoare care dau aripi rugăciunii și luminează ochii spiritului, care mențin, cum zice Grigorie Teologul, harul botezului, iar de se depărtează îl cheamă înapoi, din care motiv se și numesc al doilea botez, lacrimile acestea nu sînt o lucrare comună trupului și părții pasionale a sufletului? Cum poate zice atunci Varlaam că orice lucrare comună a trupului și a sufletului întunecă sufletul și-l atrage în jos? Nu toate lucrările comune ale trupului și sufletului sînt stricăcioase; unele sînt folositoare. Varlaam zice: „Toate fac sufletul să privească în jos. Toate mișcările ce se produc, cîte sînt comune sufletului și trupului, vin de la cel rău și sînt spre stricăciune sufletului". Iar despre plînsul acesta se exprimă: „Plînsul acesta nu-l socotesc fără patimă (απαθες) și fericit. Cum ar fi fără patimă ceea ce se produce prin lucrarea părții pasionale a sufletului? Și cum ar fi liber de patimă (απαθης), acela care are activă această parte pasională și n-a realizat prin stăruință totala mortificare a ei?".

Palama răspunde că libertatea de patimi (απαθεια) nu este omorîrea părții pasionale, ci îndreptarea ei de la cele rele spre cele bune, spre cele dumnezeiești. Astfel, liber de patimi este cel ce-a lepădat obiceiurile rele, dar e bogat în cele bune, cel care-și supune partea irascibilă și concupiscentă, care la un loc formează partea pasională, părții cugetătoare a sufletului, așa cum cei pătimași își supun partea cugetătoare celei pasionale. Ultimul lucru

[1] P.G. 3, 997

este abuz. Firesc e ca prin minte să cunoaștem pe Dumnezeu, prin partea pasională să ne cîștigăm virtuțile, în concupiscență să sădim iubirea curată, iar partea irascibilă să dobîndească răbdarea. Pe cînd cel ce mortifică partea pasională, e indiferent atît față de bine cît și față de rău.

Prin apatie duce calea spre desăvîrșita iubire de Dumnezeu, evitînd tot ce e rău, cultivînd amintirea Lui și împlinind poruncile Lui. Partea pasională trebuie deci prezentată lui Dumnezeu vie și lucrătoare, jertfă vie; la fel trupul, care să facă cu toate mădularele lui cele plăcute lui Dumnezeu. Lucrările făcute prin membrele trupului în cinstea lui Dumnezeu desăvîrșesc sufletul. Cu atît mai mult mișcările părții pasionale care e mai aproape de minte, care leagă trupul de minte. Cere apostolul să mortificăm anumite lucrări ale trupului. Dar acestea sînt: curvia, necurăția, patima rea, lăcomia (Ef. 5, 4), dar nu îngenuncherea bunăoară, nu lucrările Duhului săvîrșite prin trup, sau patimile fericite.

Varlaam se întreabă: „Cum? vom disprețui, rugîndu-ne, simțurile și fantezia, iar partea pasională a sufletului o vom lăsa să lucreze prin vreuna din puterile ei? Nu o vom opri mai degrabă pe aceasta? Dar lucrările ei sînt cele care orbesc și strică ochiul dumnezeiesc".

Palama îi răspunde că prin partea pasională iubim pe Dumnezeu și pe aproapele și urim răul. Ori iubirea lui Dumnezeu și ura răului ne împiedică să vedem pe Dumnezeu? Precum nu omoară cugetarea cei ce-și ocupă gîndul numai cu Dumnezeu și depărtează cugetele rele, așa nu omoară partea pasională cei ce iubesc binele; omoară numai raportul acesteia cu cele rele, întorcînd-o întreagă spre iubirea lui Dumnezeu. Aceasta e condiția pentru desfacerea de cele trupești, pentru concentrarea minții în gîndul la Dumnezeu, în rugăciune. Ideea aceasta despre apatie sau mortificare o mai rezumă o dată Palama, terminînd: „E limpede pentru toți că nu ni s-a poruncit să ne răstignim trupul cu patimile și cu dorințele lui ca să ne omorîm pe noi înșine, mortificînd toată lucrarea trupului și puterea sufletului; ci pentru ca desfăcîndu-ne de poftele și faptele murdare și fugind de ele fără a privi înapoi să devenim bărbați ai poftelor Duhului, cum zice Danil, trăind și mișcîndu-ne în ele cu cuget ferm și înaintînd mereu cu bărbăție ca Lot care a ieșit din Sodoma".

Spiritualismului abstract al lui Varlaam, care în disprețul lui de trup e atît de obișnuit raționalismului vulgar și sectelor protestante și e atît de puțin creștin, îi opune Sf. Grigorie Palama concepția larg creștină care propovăduiește mîntuirea pentru întreg omul, căci omul în totalitate, cu

trup şi suflet e îndumnezeit; nici una din puterile lui sufleteşti şi trupeşti nu e în creştinism dispreţuită şi înăbuşită, ci toate îndreptate în altă direcţie, spre Dumnezeu[1]. Practic, Varlaam, purtat de mentalitatea apuseană, voia să dea o lovitură raţionalistă ascezei răsăritene, care nu vrea distrugerea trupului, dar nici nu se dezinteresează de el, ci se îngrijeşte de mîntuirea lui, dezrobindu-i prin exerciţiu puterile de sub păcat şi îndreptîndu-le spre virtute.

Părerile lui Varlaam le-am redat în citate lungi. Aşa că, fără nici un fel de părtinire, se poate spune că punctul reprezentat de Sf. Grigorie Palama e cel drept şi profund creştin.

În acelaşi tratat Sf. Grigorie face în continuare şi o scurtă respingere a criticilor aduse de Varlaam în special metodului lui Nichifor Monahul. Nichifor zice: „Sileşte-ţi mintea să intre cu aerul inspirat în inimă". Varlaam a despărţit cuvîntul *sileşte-ţi* de *mintea* şi l-a raportat la *aer*, ridiculizînd astfel pe Nichifor că îndeamnă la inspiraţii forţate. Palama spune că în aceste cuvinte se cere numai să-ţi ataşezi gîndul ispiraţiei şi să-l îndrepţi spre inimă. Nu e vorba de fiinţa minţii (*ουσια του νου*), cum afirmă Varlaam, ci de lucrările ei (*ενεργιαι του νου*) care s-au revărsat prin simţuri afară; ele să se direcţioneze spre interior. Varlaam atacase în a doua redacţiune a scrierii sale şi cele spuse de Palama în trat. II, triada I, în apărarea metodului lui Nichifor. Palama spusese acolo, după Macarie cel Mare, că „inima este primul organ trupesc al minţii", înţelegînd că prin ea se face legătura între minte şi trup. Varlaam găseşte nişte materii mai fine în trup prin mijlocirea cărora se face această unire. La aceasta

[1] Concepţia aceasta profund creştină o expune teologul rus B. Vîşeslavcev cu dovezi patristice şi în termeni împrumutaţi din ştiinţa psihanalizei în Etica erosului transfigurator (ruseşte) Y.M.C.A. Press Paris 1931. Toate puterile omului, spune el, pot avea o direcţie rea, profană şi toate pot fi păltate, *sublimate*, îndumnezeite. „Patimile în totalitatea lor nu sînt rele în ele înseşi, ele sînt bune în mîna celor ce rîvnesc o viaţă bună. Patimi ca *dorinţa, voluptatea, frica*, prin sublimaţie se transformă, dorinţa în *dorul puternic după harurile dumnezeieşti*, voluptatea în *fericirea şi încîntarea minţii pentru darurile dumnezeieşti*, frica în *teama corespunzătoare de greşeală*, mîhnirea în *căinţă*. Viciosul e zidit din acelaşi material ca şi virtuosul. Puterile naturale ale sufletului şi trupului devin rele numai atunci cînd primesc o formă deosebită, adică *forma perversiunii*. Ideea fundamentală a întregii ascetici şi mistici greco-răsăritene e *îndumnezeirea* (*θεωσις*). Îndumnezeirea este *sublimaţia* continuă a întregii fiinţe a omului, a tuturor puterilor trupului şi sufletului, pentru că trupul omului e biserica Duhului lui Dumnezeu (I Cor. 6, 19). Sublimaţia opune categoric ascetica şi mistica creştină oricărei ascetici şi mistici necreştine, fie ea hindusă, neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimaţie, acolo e negaţie; nu mîntuirea lumii ci mîntuire de lume. Pentru ascetica negativă transfigurarea sufletului şi-a trupului, învierea este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi, emoţii, subconştient, natură, cosmos), nu «se mîntuieşte», nu se modelează şi nu se sublimează în ascetica negativă, ci se desrădăcinează, se neagă şi se taie fiind maia."

Palama răspunde că esenţialul este că există această unire între suflet şi trup şi o recunoaşte şi Varlaam. Modul cum se face această unire rămîne cu totul misterios.

Propriu-zis despre metodul isihast nu vorbeşte Palama în trat. II, triada II. A vorbit despre el în trat. II, triada I, dar fără să insiste prea mult asupra amănuntelor şi fără să-l arate că e neapărat necesar pentru ajungerea la sfinţenie. A susţinut numai că e bine, posibil şi necesar să se concentreze cugetarea în interior şi că din pricina nestatorniciei ei unii recomandă ca mijloc de fixare a atenţiei observarea cursului respiraţiei şi, evident, pentru o mai bună observare, rărirea ei în oarecare măsură. Astfel mintea nu va mai căuta în jur. De poziţia recomandată în metod a spus că, întrucît trupul în tot ce face reprezintă ca o icoană mişcările interioare, o întoarcere cvasicirculară a lui spre sine închipuieşte şi realizează întoarcerea minţii de la cele externe spre sine.

Deci, fără să facă prea mare caz de cuvinte, arată că fondul, ideea, esenţialul metodului isihast este foarte just. În trat. II, triada II cere şi lui Varlaam ca să nu privească la cuvinte, ci să vadă justeţea a ceea ce e esenţial în practica isihastă.

c) VEDEREA LUMINII DUMNEZEIEŞTI

În tratatul III din triada I şi II Palama argumentează posibilitatea vederii luminii dumnezeieşti. Pentru Varlaam, singura lumină spirituală e lumina ştiinţei, pe care o au învăţaţii. Lumina pe care spun că o văd isihaştii e fantezie. În afară de aceea îi acuza că socotesc fiinţa lui Dumnezeu sensibilă, avînd formă, volum şi calitate şi, ca atare, amestecîndu-se cu aerul care primeşte radiaţiuni din El şi le circumscrie spaţial şi sensibil. La aceasta Palama îl întreabă cum pot socoti sensibil pe Dumnezeu aceia care îşi suspendă activitatea simţurilor externe? Acuza aceasta nu este decît o calomnie, căci în alt loc însuşi Varlaam zice: „Acum să vorbim despre lumina mintală şi imaterială pe care spun unii că o văd". Deci nu o socotesc isihaştii sensibilă. Ba n-o socotesc nici mintală în sens propriu, căci ştiu că e mai presus şi de minte, producîndu-se în minte prin puterea Duhului Sfînt, după ce încetează toată activitatea mintală. Iar fiinţa lui Dumnezeu o cred mai presus şi de această lumină.

Varlaam continuă: „Dacă lumina mintală şi nematerială de care vorbesc aceia, socotesc că e însuşi Dumnezeu cel suprafiinţial, păstrîndu-i invizibilitatea şi inaccesibilitatea faţă de orice simţ, sau, dacă spun că o văd, o

socotesc înger sau însăși ființa minții cînd, curățită de patimi și de neștiință, se vede pe sine însăși și în sine ca într-o imagine proprie pe Dumnezeu, – dacă cugetă că e una din acestea, cugetă foarte corect și potrivit cu tradiția creștină; dacă însă spun că nu e nici ființa supraființială a lui Dumnezeu, nici ființa îngerească, nici mintea însăși, ci că mintea privește la ea (la acea lumină – *n.tr.*) ca la o altă subzistență, eu nu știu ce e această lumină, știu însă că nu există." Totodată, Varlaam afirma că isihaștii socotesc că această lumină e de sine stătătoare (*εν ιδια υποστασει*).

Palama răspunde că nici un isihast și nici un om nu susține că există o lumină mintală în ipostas propriu (de sine stătătoare), care să nu fie nici Dumnezeu, nici înger, nici om. N-a auzit bine cînd i s-a spus, sau i-a spus vreun călugăr simplu, neînțelegător al acestor lucruri. Iar ființa lui Dumnezeu o socotesc isihaștii nu numai invizibilă și inaccesibilă față de orice simț, ci și dincolo de ce este inaccesibil și invizibil pentru simțuri. E mai presus nu numai față de orice afirmație, ci și față de orice negație. Iar lumina o socotesc strălucire și har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență. Ce este însă în sine, să spună Varlaam cu metodele lui de analiză, distincție și definiție! Ei știu că ființa lui Dumnezeu nu e, căci aceea e neatinsă și neîmpărtășibilă; înger iar nu e, căci poartă caractere dumnezeiești. Uneori scoate din trup, ca pe Pavel, alteori transfigurează și trupul, luminîndu-l și îndumnezeindu-l și pe el ca pe Moise cînd cobora de pe Sinai. Uneori devine perceptibilă și pentru ochii trupești, ceea ce e o mare minune. Uneori celui ce-o vede îi și grăiește cu cuvinte negrăite, ca lui Pavel. Lucrul acesta Scriptura, Părinții și isihaștii îl numesc lumină. Dacă Varlaam are o numire mai bună, s-o spună.

Lumina aceea nu este înger, căci îngerii se arată în chipuri diferite și nu numai celor curați de patimi. Nu este nici mintea însăși, care se vede pe sine. Mintea curățită și luminată și ajunsă părtașă de harul dumnezeiesc, privește și alte vederi mistice. Se vede mintea și pe sine, dar atunci știe că nu vede altceva, deși se vede altfel, luminată de harul dumnezeiesc care o ajută să se depășească pe sine și să vadă în Duh pe Dumnezeu.

Iar pentru aceasta nu trebuie altceva decît numai curățirea de patimi, nu și de neștiință, cum zice Varlaam. Prin rugăciunea stăruitoare și nematerială se ridică dincolo de orice cunoștință.

Varlaam, afirmînd că lumina văzută cu mintea e numai cunoștința lucrurilor create, consideră întunecați și necurățiți pe cei ce nu studiază fizica lui Aristotel și astrologia lui Ptolomeu. El zice literal: „Dar cei cu inspirările de aer spun că două sînt luminile arătate de Dumnezeu celor evlavioși: una cea a cunoștinței și alta subzistentă, care se arată în chip deosebit celor ce-au progresat în inspirări. Palama aduce locuri din Părinți că și aceia știu de două lumini. Așa din Isac Sirul care spune că avem doi ochi sufletești, dintre care cu unul vedem tainele din natură, adică puterea, înțelepciunea și providența lui Dumnezeu, „iar cu al doilea slava naturii Lui celei sfinte, cînd binevoiește Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovnicești". E slava dinainte de crearea lumii de care zice Mîntuitorul că voiește s-o vadă urmașii Săi (Io. 17, 24). Slava aceasta nu e, cum se vede, natura lui Dumnezeu, dar nu e nici ceva temporal, ci e nedespărțită de natura dumnezeiască. Ea, cum spune Isac, nu se poate vedea și cîștiga cercetînd structura lucrurilor, căci prin aceasta se cunoaște numai puterea, înțelepciunea și providența dumnezeiască. Slava se vede cu alt ochi și ea este altă lumină decît cunoștința lucrurilor. Cunoașterea lui Dumnezeu din lucruri e una vagă, problematică; cine vede lumina a doua, care e mai presus de toate creaturile, are chiar în el pe Dumnezeu care nu e despărțit de slava Sa. Iar la vederea aceasta ajunge cel ce păzește poruncile lui Dumnezeu și-L iubește, cum zice Domnul (Io. 14, 24). Deci altceva este lumina aceasta decît cunoștința din științe.

Varlaam nu acordă însă păzirii poruncilor puterea de-a alunga întunericul din suflet: „Păzirea poruncilor nu poate alunga întunericul neștiinței din suflet; aceasta o poate face numai învățătura și cercetarea stăruitoare a ei. Iar ceea ce nu poate alunga neștiința, nu poate procura nici cunoștința". De aici se vede că însuși Varlaam recunoaște că lumina care vine în urma păzirii poruncilor nu e cunoștința din științe. Lumina aceasta e mai presus de orice știință, căci nimic nu e mai sus ca locuirea lui Dumnezeu în noi. Ba, această lumină, deci *indirect păzirea poruncilor procură adevărata cunoștință. Și nu numai adevărata cunoștință, ci și îndumnezeirea*, pe care o dobîndim deplin cînd avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfînt.

Slava aceasta au văzut-o cei trei apostoli pe muntele Tabor (Lc. 9, 32), cînd „fața Lui strălucea ca soarele și hainele Lui erau albe ca lumina" (Mt. 17, 2). De lumina aceasta spune Petru (II Petru 1, 19) că strălucește în inimile credincioșilor și e mai luminoasă cu mult nu numai decît cunoștința lucrurilor create, ci și decît cunoștința Sf. Scripturi. Varlaam întreba nedumerit: „Dar cum poate fi luată această lumină ca un comparativ al soarelui, dacă e dumnezeiască?" Palama arată că aici e vorba de-o pildă și gradul comparativ nu exprimă o asemănare de natură; că a demonstrat în trat.III, triada I, că lumina din Tabor nu e nici sensibilă, nici mintală în sens propriu.

Varlaam socotea toate luminile arătate de Dumnezeu sfinților artificii simbolice (συμβολικα φασματα), enigme ale unor realități imateriale și ideale, fără nici o realitate. Cu citate din sfinții Părinți, Palama arată că lumina de pe Tabor n-a fost numai slava trupului, ci a naturii dumnezeiești, care, unită într-unul din ipostasele ei cu acel trup, a așezat în el toată slava și strălucirea sa. Nu se poate spune deci despre această slavă că acum e, acum nu e, producîndu-se și nimicindu-se, arătîndu-se și pierind cu totul ca niște artificii sau simboluri fără subzistență. Varlaam, numind lumina din Tabor simbol pe baza lui Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 1169), Palama arată că Maxim folosește cuvîntul simbol pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci e numai o plăsmuire, ci în sensul că e o treaptă care te urcă mai sus spre cele dumnezeiești. Astfel, tot acolo Maxim numește pe Moise simbol al judecății, pe Ilie al providenței, pe Petru al credinței, pe Iacob al speranței, pe Ioan al iubirii. Aceștia toți nu sînt numai plăsmuiri ireale, acum producîndu-se, acum dispărînd, ci există real. Prin ei numai se ușurează viziunea celor ce sînt mai sus de ei. Cu alte citate din Maxim și Dionisie Areopagitul arată că acea lumină e mai presus de simțuri și de minte. Apostolul Pavel, care vorbind de înălțarea sa pînă la al treilea cer (II Cor. 12, 2-4) spune că *a auzit* cuvinte nespuse și *știe* că a fost răpit în rai dar *nu știe* de era în trup sau afară de trup, e pentru Palama o dovadă că simțirea acestor lucruri e mai presus de simțire și minte. Dionisie Areopagitul numește lumina aceea vizibilă, dar nu sensibilă[1].

Dar Pavel, înălțat pînă la al treilea cer, n-a văzut ființa lui Dumnezeu. La fel nici cei purificați prin isihie. Ființa dumnezeiască ei știu că e deasupra a ceea ce văd. Și nu prin cugetare știu aceasta, ci prin vedere; ei experimentează negațiunea aceasta (την αφαιρεσιν), nu o cugetă cu rațiunea. Precum experierea și vederea celor dumnezeiești întrece teologia afirmativă, la fel experierea în această vedere a faptului că ființa depășește ceea ce se vede, întrece teologia negativă.

Lumina și slava aceea nu e numai a unei persoane, ci a tuturor trei, pentru că e a naturii dumnezeiești. De aceea ea nu se poate vedea prin puterea omenească oricît ar fi de mare, nici prin ajutor îngeresc, ci numai prin puterea dumnezeiască. De protomartirul Ștefan spun Faptele Apostolilor (7, 55) că a văzut-o, „fiind plin de Duhul Sfînt". Deci numai realizîndu-se o unire cu Dumnezeu, poate fi văzută acea lumină. Îngerii ne pot descoperi

[1] P.G. 3, 592.

multe, dar acea lumină nu ni se transmite prin mijlocirea lor. De vederile dumnezeiești ne învrednicim și noi ca și îngerii, nemijlocit. Harul cunoștinței se dă de cele mai multe ori prin îngeri (de ex., legea lui Moise), dar vederile dumnezeiești se arată direct. Vederile acestea mistice ne arată diferite lucruri, prezente, viitoare, sensibile, ideale, etc. Și fiecare se vede altfel, după puterea celor ce văd și potrivit cu acele lucruri.

Într-adevăr, pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut, nici nu-L va vedea, fie om, fie înger; dar aceasta întrucît e om sau înger și privește snsibil sau mintal. Cel care a devenit însă duh și privește în Duh, cum nu va vedea pe Acela prin Acela? Dar nici prin privirea aceasta în Duh nu poate fi văzută toată lumina dumnezeiască, nu poate fi cuprinsă infinitatea puterii lui Dumnezeu. Strălucirea aceea dă ochiului duhovnicesc al celui unit cu Dumnezeu tot mai multă putere, îl face să cuprindă tot mai mult din ea, dar niciodată nu ajunge la capăt, ci îl înconjoară la infinit cu raze tot mai luminoase. De aceea sfinții numesc această lumină, prin care, încetînd toată puterea cunoașterii, se unește și se arată Dumnezeu dumnezeilor, infinită. Prin împărtășirea de ceva mai înalt, se transformă și aceia în sens ascendent și schimbîndu-și puterile le încetează toată lucrarea sufletului și a trupului, încît numai aceea de care se împărtășesc se manifestă și se vede de ei, notele naturale fiind învinse de prisosința slavei, ca să fie Dumnezeu totul în toate, cum zice apostolul. Devin ca îngerii din cer care văd fața Tatălui. Uniți cu această lumină care-i deosebită de toate existențele, ei știu că ea nu-i nimic din cele create. Unirea însăși se face după o desfacere de toate cele create. Se zice despre ea și că nu există, în sensul că depășește toate cele existente. E mai presus de cunoștință, deși i se zice metaforic și cunoștință. Dar poate fi numită mai degrabă neștiință, în sensul că depășește orice cunoștință, căci nu e o specie de cunoștință, nu cade în sfera generală a noțiunii de cunoștință. Sigur că nici neștiință nu poate fi numită în sensul propriu.

Acestei uniri nu i se poate găsi o numire proprie. Nu i se poate zice în sens propriu nici unire, nici vedere, nici simțire, nici cunoștință, nici înțelegere, nici iluminare; și totuși numai ei i se cuvin propriu-zis aceste numiri. Deci greșește Varlaam plasînd această unire în categoria generală a cunoștinței, căci atunci ar trebui să aparțină acestei categorii și neștiința o dată ce această unire se numește și neștiință. Nu aparține aceasta la categoria cunoștinței, așa cum nu aparține ființa supraființială a lui Dumnezeu la categoria generală a ființei.

Dar ce este atunci această unire, care nu-i, în sensul de depășire (καθ' υπεροχην), nimic din cele ce sînt? Nu cumva e teologie apofatică? Desigur nu, căci nu e negațiune ca teologia apofatică, ci unire. Apoi pentru unire e necesar extazul și pietatea, pentru teologia apofatică nu. Teologia apofatică poate fi înțeleasă și exprimată, unirea aceea e însă negrăită și neînțeleasă chiar de cei ce-o experiază. Lumina teologiei apofatice e cunoștință și rațiune, cea a unirii e lumină subzistentă. Unirea e ce zic Părinții: „Sfîrșitul rugăciunii e răpirea spre Domnul". Căci în rugăciune lepădînd mintea treptat, relațiile cu lucrurile, întîi cu cele urîte și rele, apoi cu cele nemijlocite – tendința de-a le cunoaște în timpul rugăciunii e de la cel rău – se desface întreagă de toate. Această desfacere de toate, acest extaz e cu mult superior teologiei negative, căci numai cei ajunși la apatie îl pot obține. Și nu se realizează unirea pînă ce nu va lumina Duhul de sus și nu-l va răpi spre vederea luminii pe cel ce a ajuns, rugîndu-se, deasupra vîrfurilor puterilor sale naturale, așteptînd acolo promisiunea Tatălui. Această unire are început și urmare, după cum e mai obscură sau mai luminoasă. Dar sfîrșit nu are; căci poate progresa în infinit. Poate fi apoi o luminare scurtă, sau o vedere mai lungă, sau una durabilă.

Deci vederea luminii e unire, iar unirea cu lumina e vedere. Dacă se realizează cînd încetează toate lucrările mintale, sigur că se realizează prin Duhul. În lumină fiind cel ce vede, privește lumina. Ieșind din toate celelalte, el devine întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se unește neamestecat cu aceea, fiind lumină și văzînd lumină prin lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină; uitîndu-se la ceea ce privește, vede lumină; puterea prin care vede e și ea lumină. Aceasta este unirea, că toate acelea sînt una, încît nu se mai poate distinge cel ce vede, de ce vede și prin ce vede, ci numai că totul este o lumină, deosebită de cele create.

La o astfel de unire n-ajung nici îngerii, decît dacă se depășesc pe ei înșiși prin harul ce le este dat.

O serie întreagă de apostoli și Părinți mărturisesc că lumina arătată de Dumnezeu sfinților e altceva decît cunoștința din lucrurile create, că e slava naturii dumnezeiești și nu produs al fanteziei sau ceva asemănător luminilor sensibile. Lumina aceea e miezul și substanța (υποστασιν) și frumusețea veacului ce va să fie. E singura lumină adevărată, eternă, neschimbată, prin care devenim și noi lumină, ca niște fii ai luminii.

Varlaam se silea cu toată puterea să arate că nu există vedere mai presus de lucrările mintale, deși numai prin acea vedere care e mai presus de

lucrările mintale se dovedește, irefutabil, atît faptul că Dumnezeu există cu adevărat cît și acela că e mai presus de toate existențele. Dacă slava lui Dumnezeu se arată în timpul rugăciunii numai celor ce s-au ridicat peste tot ce-i sensibil și inteligibil, cum nu va fi ființa lui Dumnezeu mai presus de toată simțirea și cugetarea, cînd e mai presus și de acea vedere?

Iar bunurile veacului viitor nu sînt mai presus de toate puterile sensibile și intelectuale? Pe acelea le va vedea inima curată, zice Maxim Mărturisitorul. Cum nu e deci vederea lor (ορασις) mai presus de toate lucrările mintale (υπερ πασας νοησεις)? În veacul viitor, zice Grigorie de Nisa, „nu va fi lipsă de nimic din cele ce susțin viața acum: nici de aer, nici de lumină, nici de spațiu, nici de celelalte asemănătoare, locul tuturor ni-l va ține natura dumnezeiască". Iar Maxim Mărturisitorul zice: „Îndumnezeirea de-atunci a sufletului și a trupului ne va dărui încetarea tuturor lucrărilor naturale ale minții și simțurilor; așa încît și prin suflet și prin trup se va manifesta Dumnezeu, biruindu-se prin prisosința slavei notele naturale". Ce este deci lumina care se va vedea prin ochii trupești fără aer, care nu e sensibilă și întrece toată cunoștința naturală?

Nu slava lui Dumnezeu? Și ce se ridică peste orice simțire și cugetare și ne face apți de acea vedere? Duhul Sfînt, care ne va înduhovnici atunci nu numai sufletul, ci și trupul. Iată dar că există vedere mai presus de înțelegere și lumină a inimii, care nu e cunoștință.

Ba eu, zice Palama, și credința o socotesc o vedere de altă natură a inimii, mai presus de toate percepțiile sensibile și de toată înțelegerea, ca una ce întrece toate puterile sufletului nostru. Doar spune Pavel (Evr. 11, 13), de drepții din Vechiul Testament că „au murit neluînd făgăduințele, ci *de departe văzîndu-le și sărutîndu-le*". Există deci o vedere și o înțelegere a inimii, mai presus de toate lucrările mintale, mai presus de înțelegere. Ba și mai sus. Căci peste orice înțelegere e credința noastră. Dar vederea celor ce au murit în credință e mai presus de ea, căci nu e numai vedere de departe, ci bucurie, împărtășire de acele bunuri. Iar bunurile acelea, care încă sînt mai presus de simțuri și de înțelegere, nu sînt însăși ființa dumnezeiască; aceasta e mai presus și de ele, ca fundament al lor (υποστασις).

Cei ce nu admit o astfel de vedere mai presus de înțelegere nu înalță atît de sus pe Dumnezeu, căci ei socotesc că mintea ajunge pentru a cunoaște pe Dumnezeu.

Credința e deci vedere mai presus de minte. Aceasta o arată Pavel în cap. 11 Evrei. „Prin credință, zice, *înțelegem* că s-au întocmit veacurile prin

cuvîntul lui Dumnezeu" (11, 3). Nici o minte n-a priceput aceasta. Orice minte spunea că lumea e din veci. Credința nu e deci o putere naturală, ci supranaturală, dată nouă de Fiul. Același lucru îl arată celelalte exemple. Credința face nebună totă știința minții. Nu cel care are știință, ci cel care are credință în inimă are în el pe Iisus Hristos.

Există deci o vedere mai presus de lucrările minții, oricît s-ar opune Varlaam. E numită însă vedere în sens impropriu, căci e mai presus de vedere, așa cum i se zice uneori și înțelegere dar nu în sens propriu căci e mai presus de înțelegere. Propriu-zis, ea n-are nume și e mai presus de orice nume. Numirile ce i se dau sînt cu mult mai prejos de ea.

Are dreptate Varlaam să spună că teologia apofatică ține de sfera mintală. Doar se neagă cele cunoscute, nu cele necunoscute. Mintea înțelege ce se neagă lui Dumnezeu de către această teologie. Dar altceva e vederea mai presus de minte (η υπερ νουν ὁρασις). Dacă n-ar fi mintea noastră în stare să se depășească pe sine, n-ar exista vedere și înțelegere mai presus de lucrările mintale. Dar avînd mintea această putere (δυναμις) singura prin care se unește cu Dumnezeu și care devine, în timpul rugăciunii prin Dumnezeu lucrare (ενεργεια), există o astfel de vedere mai presus de toate lucrările mintale, vedere pe care o numim mai presus de înțelegere (ορασιν υπερ νοησιν). I-ar putea zice cineva acestei vederi și *nevedere* sau *neștiință* (αορασια και αγνωσια), în sens că depășește orice vedere și orice știință (υπεροχικως). Că mintea are o putere prin care se depășește pe sine și prin care se unește cu cele mai presus de sine, o spune și Dionisie Areopagitul: „Mintea noastră are pe de-o parte puterea de-a înțelege, prin care vede cele inteligibile (τα νοητα), pe de alta unirea care întrece natura minții și prin care se împreună cu cele ce sînt mai presus de ea" (P.G. 3, 865 D). Unirea aceasta, care depășește natura minții, evident că este mai presus de toate lucrările minții și nu e cunoaștere (γνωσις), căci depășește cunoașterea; ea leagă mintea de Dumnezeu și nu de lucrurile create, ca cunoașterea.

Varlaam nu admite vedere mai presus de toate lucrările mintale „fiindcă, zice, nu există nimic mai înalt ca teologia prin negațiune". El nu înțelege că altceva e vederea și altceva teologia (ετερον θεωρια θεολογιας), așa cum altceva este a zice ceva despre Dumnezeu și altceva a-L avea și a-L vedea. Teologia apofatică e și ea rațiune (λογος) ; vederile sînt însă mai presus de rațiune. Văzătorii (οι θεωρητικοι) întrec pe teologi.

Varlaam pentru a-și susține părerea că nu e nimic mai sus ca teologia apofatică citează din Dionisie Areopagitul cuvintele: „Numai aceia pot pătrunde în întunericul adînc (εις τον γνοφον), unde este cu adevărat Cel ce e dincolo de toate, care au depășit toate, și cele curate, și tot urcușul cu culmile lui sfinte și toate luminile dumnezeiești" (P.G. 3, 1000 C). Interpretînd aceste cuvinte, Varlaam zice: „În întunericul acesta intră omul prin negarea tuturor existențelor; iar vederea cea mai desăvîrșită este întunericul acesta, adică teologia prin negare. Peste a nu cunoaște nimic nu mai există altceva. Așa încît trebuie să lăsați în urmă și lumina aceea dumnezeiască de care vorbiți, ca să vă înălțați la teologia și vederea prin negațiune".

Dar Dionisie Areopagitul vorbește în alt loc de lumina care va lumina în viața viitoare pe drepți și care e identică cu cea de pe Tabor[1]. Lumina aceea se va vedea sensibil (αισθητως), mintal (νοερως), dar mai ales duhovnicește și dumnezeiește (πνευματικως και νοερως). Căci precum mintea unită misterios cu simțul vede cele sensibile și simțul își înfățișează simbolic și sensibil cele inteligibile din cauza legăturii lui cu mintea, la fel acestea amîndouă, unite cu Duhul, vor vedea duhovnicește acea lumină. Nu vom părăsi, zice Palama, această lumină pentru a ne coborî, nu a ne sui, cum socotește Varlaam, la teologia apofatică. Dionisie Areopagitul pune mai sus de toate lumina dumnezeiască. El numește întuneric însăși acea lumină din cauza abundenței ei. Căci scrie către Doroteiu: „Întunericul dumnezeiesc (ο θειος γνοφος) este lumina neapropiată din cauza revărsării abundente de lumină. În el ajunge tot cel ce vrea să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, înălțîndu-se mai presus de vedere și de cunoștință tocmai întrucît nu vede și nu cunoaște, cunoscînd aceea că e dincolo de cele sensibile"[2]. Aici Dionisie numește același lucru acum întuneric, acum lumină, acum zice că se vede, acum că nu se vede, acum că se cunoaște, acum că nu se cunoaște. Dar deoarece zice că această lumină e și întuneric din cauza prisosinței luminii, evident că propriu-zis este lumină. Întuneric i se zice în sensul de depășire (καθ' υπεροχην), ca una ce nu poate fi văzută de cei ce vor s-o vadă și s-o perceapă cu simțul sau prin lucrările minții. În întunericul sau în lumina aceasta nepuțînd ajunge decît sfinții, iar teologia apofatică puțînd s-o manevreze orice om, evident că aceste două nu sînt identice și prima e incomparabil mai sus decît a doua.

Cine ajunge în acea lumină vede și nu vede, zice Dionisie Areopagitul. Cum aceasta? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci propriu-zis cunoaște și vede; nu vede în sensul de depășire, nevăzînd prin vreo lucrare

[1] P.G. 3, 592.
[2] P.G. 3, 1073.

a minții și a simțului, văzînd tocmai prin faptul că nu vede și nu cunoaște, adică prin faptul că a depășit orice lucrare noetică naturală. Vederea lui e mai înaltă decît cea omenească, căci a devenit Dumnezeu după har (θεος κατα χαριν), s-a unit cu Dumnezeu și vede prin Dumnezeu. Ce departe a rămas în urmă teologia apofatică, care e în sens propriu neștiință și nu în sensul de depășire. Și ce absurd e să declari neștiința aceasta în sens propriu, cea mai înaltă treaptă a cunoașterii.

Teologia apofatică este o icoană a acelei vederi fără formă și a acelei umpleri prin viziune, ce se face în Duhul Sfînt într-un chip mai presus de minte. Nu ea însăși este acea vedere. De aceea cei ce acceptă taina aceasta cu credință, pot să mărească pe Dumnezeu prin teologia apofatică, dar nu-L pot vedea prin lumină și nu se pot uni cu El, de nu vor primi după împlinirea poruncilor puterea mai presus de fire a vederii.

Dacă teologia apofatică ar fi mai sus ca acea lumină, atunci înțelepciunea elinilor ar fi mai sus ca vederea de pe Tabor și ca bunurile vieții viitoare care constau tocmai în această vedere.

E drept că zice Dionisie cel Mare că Moise a trebuit să părăsească toate sunetele cerești și toate luminile dumnezeiești ca să poată pătrunde în întunericul dumnezeiesc (εις το θειον γνοφον), dar însuși Dionisie arată în continuare că, acolo, prin aceste lumini înțelege anumite vederi introducătoare[1]. Θειος γνοφος în nici un caz nu înseamnă acolo negațiunea tuturor, cum crede Varlaam, căci în acel întuneric Moise vede ceva: vede anume cortul imaterial pe care l-a arătat printr-o imitare materială celor de jos. Acest cort imaterial ar fi, după Părinți, însuși Hristos, Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea Lui de sine subzistentă, după fire nematerială, și necreată, dar prevestind prin cortul mozaic că va primi odată chip material; Cortul care cuprinde toate mai dinainte de timp și în care s-au creat și se mențin toate văzutele și nevăzutele. Cortul mozaic și cele din el sînt simboluri sensibile. Dar înseși vederile lui Moise nu erau simboluri, căci, spune acolo Dionisie că pentru a intra Moise în acel întuneric a trebuit „să depășească toate senzațiile, impresiile, ideile, chiar și cele curate. A văzut ceva cu totul nematerial, simplu, neschimbat, fără formă (ανειδεον).

Dacă le-a văzut, erau vizibile acelea. Erau deci sau lumină, sau în lumină. Dar fiindcă toate acelea sînt simple, toate erau lumină. Și fiindcă le-a văzut depășindu-se pe sine însuși (εαυτον υπεραναβας), nu a văzut nici prin simț,

[1] P.G. 3, 1000D.

nici prin minte. Însăși acea lumină este cea care vede; se vede ca pe sine însăși și se înțelege prin ea însăși. Mintea depășindu-se pe sine își pierde ochiul său natural (desigur în sensul de depășire) și umplîndu-se de strălucirea orbitoare a luminii dumnezeiești și unindu-se cu Dumnezeu, însăși lumina este cea care vede în ea. Dar aceasta nu înseamnă că dumnezeiescul (το θειον) nu mai e ascuns. Dumnezeiescul nu iese din ascunsul său, ci îi atrage și pe alții în acel ascuns sub întunericul dumnezeiesc. Moise nu se mai vedea atunci de către oameni. Ba ce-i mai mult, depășindu-se și pe sine însuși și desfăcîndu-se în chip negrăit de sine și ridicîndu-se peste toată lucrarea sensibilă și mintală, s-a ascuns, o minune!, și pe sine de către sine însuși. Tot așa și Pavel. Așa încît văzînd ei nu știau cine vede, ci întrebau cine e cel ce vede? Deci și văzînd sfinții, acum și în veacul viitor, acea lumină, ei știu că ea e mai presus și de vederea lor și în aceasta e dată posibilitatea unui continuu progres în vedere. Iar vederea aceasta a celor dumnezeiești este cu mult superioară teologiei afirmative sau negative; așa cum cuvintele orbilor despre soare sînt cu mult mai prejos decît vederea soarelui de către cei ce văd, iar soarele e mai presus și de vedere.

Lui Varlaam nu-i convenea termenul de vedere (ορασιν). Palama răspunde că poate fi numită și înțelegere mai presus de orice lucrare mintală. Varlaam declarînd *vederea* cu mult inferioară înțelegerii, blamează și vederile profeților, zicînd: „Toate cele văzute de profeți sînt vederi inferioare înțelegerii, ca unele ce sînt plăsmuite, zugrăvite și exprimate prin fantezie". Dar fapt e că cele mai multe din vederi le-au privit profeții în extaz. Oare ce-au văzut în extaz e inferior celor ce se înțeleg cu mintea? Ce-a văzut Moise în curs de 40 de zile ascuns în tenebrele dumnezeiești e ceva rău și inferior? Și lui i s-a arătat Dumnezeu într-o imagine și nu prin enigme. Vederile le imprimă Duhul Sfînt în partea cea mai înaltă a sufletului nostru. Icoanele fanteziei omenești sînt imprimate însă în aproape cea mai de jos parte a puterilor sufletești de către lucrurile externe prin simțuri. Alta este deci fantezia produsă de Dumnezeu în noi și alta cea omenească. Aceea este mult mai înaltă decît înțelegerea și nicidecum mai inferioară.

Varlaam aduce și un loc din Vasile cel Mare: „Îngerul care a modelat vederea pentru a iniția în cele dumnezeiești pe teolog". „Aci, spune Varlaam, zicînd a modelat, a arătat că e vorba de fantezie, căci nimic din cele ce le vede mintea prin sine, nu a fost modelat". Dar dacă ne-am lua după Varlaam ar trebui să credem că și vederile îngerilor sînt trupești și țin de fantezie, ba chiar ipostasele lor; căci zice Dionisie Areopagitul că domniile

se modelează după chipul lui Dumnezeu[1]. Există şi modelări şi imprimări nemateriale, inteligibile. Cuvintele a modela, imprima, folosite pentru vederile profetice nu înseamnă că profeţii în extaz au coborît într-o stare inferioară cugetării, ci că mintea lor e modelată după cea a îngerilor şi li se imprimă vederi de natură cu totul nematerială. Maxim Mărturisitorul zice: „Inima curată este aceea care înfăţişează lui Dumnezeu mintea fără nici o formă (ἀνείδεν) şi gata să primească în ea semnele Lui, prin care devine translucidă"[2]. Profetul Zaharie încă zice că „Domnul a modelat (ὁ πλάσσων) duhul omului întru el", înţelegînd fie crearea lui din nimic, fie îmbunătăţirea lui (Zah. 12, 1).

Pentru Varlaam înţelegerea e superioară vederii. Dar atunci comentariul teologic al Scripturii e superior Scripturii. Dacă se spune uneori la profeţi că îngerul a venit şi a explicat profetului vederea, aceasta înseamnă că îngerul înţelegea mai bine vederea decît profetul; vederea era ceva cu mult mai adînc, decît s-o înţeleagă cel ce o vedea, deplin. Înţelegerea e superioară faţă de neştiinţă, nu faţă de vedere.

Varlaam, după ce respinge învăţătura Scripturii şi a Părinţilor despre modul cum văd cei curaţi cu inima pe Dumnezeu, întreprinde să explice el aceasta. „Nu văd deci, zice, cei curaţi la inimă pe Dumnezeu altfel decît sau prin analogie, sau după cauză, sau prin negaţiune. Iar mai văzător de Dumnezeu e acela care cunoaşte cele mai multe din părţile lumii, sau cele mai mari. Şi mai văzător e cel ce cunoaşte mai bine ceea ce cunoaşte. Iar cel mai văzător e acela care cunoaşte atît părţile vizibile ale lumii, cît şi puterile nevizibile: atracţiunea elementelor spre pămînt şi spre celelalte şi repulsia dintre ele, deosebirile, proprietăţile, notele comune, lucrările, legăturile, acordurile, armoniile; simplu vorbind cele negrăite şi cele grăite al întregului univers. Căci cel care vede toate acestea bine, acela poate cunoaşte drept cauză a tuturor pe Dumnezeu; şi îl cunoaşte prin analogie cu toate acestea, iar prin negaţiuni îl aşază mai presus de toate acestea. Căci Dumnezeu numai din lucruri se cunoaşte; nu din cele ce nu le cunoaşte cineva, ci numai din cele ce le cunoaşte va cunoaşte pe Dumnezeu. Deci cu cît cunoaşte cineva mai multe, mai importante şi mai precis, cu atît se distinge de alţii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Chiar cunoaşterea lui Dumnezeu prin negaţiune, care pare că dispreţuieşte foarte mult lucrurile, nu poate exista fără cunoaşterea tuturor lucrurilor. Căci numai lucrurile a căror existenţă o cunoaştem, putem să le negăm la Dumnezeu".

[1] P.G. 3, 237.

[2] P.G. 90, 1164.

Varlaam nu admite altă cale de cunoaştere a lui Dumnezeu decît cea pur raţională. Dar atunci nu e nici o deosebire între păgîni şi creştini. Iar învăţaţii păgîni sînt mai văzători de Dumnezeu ca profeţii. Cunoştinţa din fapturi e inferioară şi nedeplină; adevărata cunoştinţă a lui Dumnezeu e cea mai presus de simţuri şi de minte prin puterea Duhului Sfînt, cînd se face unirea cu Dumnezeu în lumină. Iar la inima curată duce păzirea poruncilor dumnezeieşti. Varlaam explică şi promisiunea Mîntuitorului că se va sălăşlui cu Tatăl în cei ce-L iubesc şi-I îndeplinesc poruncile (Io.14), tot în sensul doctrinei sale: „Se va sălăşlui în acela care cunoaşte ideile naturii universului; căci acela cunoaşte adevărul. Iar Dumnezeu e adevărul şi Tatăl adevărului. Apoi orice cunoscător se sprijină şi rămîne în ceea ce cunoaşte. Deci cel ce are cunoştinţa lucrurilor e aşezat durabil în Dumnezeu. Rămînînd acela nezdruncinat în Dumnezeu, bine s-a zis că Dumnezeu va veni la el şi-şi va face în el locaş. Acela este cel care şi-a umplut mintea de lumină dumnezeiască şi inteligibilă".

Dar diavolul încă cunoaşte lucrurile. Rămîne şi el în Dumnezeu? Unul care cunoaşte dar nu face voia lui Dumnezeu, rămîne şi el în Dumnezeu?

d) DEOSEBIREA ÎNTRE FIINŢĂ ŞI LUCRĂRILE LUI DUMNEZEU

Triada II o scrie Sf. Grigorie Palama în cursul anului 1339, cînd Varlaam e plecat sol în Occident. Varlaam la întoarcere compune o nouă operă polemică contra isihaştilor. Iar întoarcerea n-a putut fi înainte de sfîrşitul anului 1339, căci în 30 august 1339 (III Kal. Sept.) de abia i se înmînează o scrisoare a papei din Avignon către Robert, regele Siciliei. Opera aceasta şi-a plănuit-o Varlaam încă pe cînd era în Italia, în drum spre casă şi îndată ce se întoarce o publică sub titlul: *Contra Masalianilor*, numindu-i pe isihaşti cînd masalieni cînd vlacherniţi, după un oarecare Teodor din Trapezund fost intendent al palatului împărătesc Vlacherne şi care a fost descoperit ca masalian. Din faptul că Palama îl acuză pe Varlaam că şi-a plănuit opera cît era în Occident – deducînd că a fost îndemnat la aceasta de reluarea legăturilor cu catolicii – se poate conchide că triada II a lui Palama nu fusese scrisă la plecarea lui Varlaam şi deci acesta n-a fost îndreptăţit de apariţia unui nou răspuns, la compunerea operei sale. În Occident a găsit Varlaam îndemnul şi inspiraţia să reia atacurile împotriva isihasmului dintr-un punct de vedere mai înalt, dogmatic, din punctul de vedere al dogmaticii scolastice despre nedeosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu.

Replica Sf. Grigorie Palama nu se lasă așteptată. Ea e compusă iarăși din trei tratate, numite de el cele de-al doilea, pentru că răspund scrierii a doua a lui Varlaam. Noi le numim triada a treia. Ele poartă următoarele titluri:

1. Al aceluiași, primul cuvînt contra celor de-al doilea. Respingerea absurdităților ce provin din scrierile cele de-al doilea ale filosofului Varlaam. Sau despre îndumnezeire.

2. Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din premisele filosofului Varlaam. Cuvîntul al doilea contra celor de-al doilea.

3. Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din concluziile aceluiași filosof. Cuvîntul al treilea contra celor de-al doilea.

Discuția a progresat la chestiunea esențială în jurul căreia rămîne tot timpul controverselor isihaste: ce este lumina dumnezeiască și peste tot lucrările dumnezeiești. În ce raport se află cu ființa dumnezeiască?

Palama își începe primul tratat din această triadă acuzînd pe Varlaam de catolicism, căci afirmînd acela că harul e creat, că e o aptitudine pur naturală, ceea ce se dă prin Fiul nu mai poate fi harul Duhului Sfînt, ci însuși ipostasul Lui; ori aceasta e tocmai dogma Filioque. Cu acest prilej, Palama aduce și alte indicii despre tendințele catolice ale lui Varlaam. Apoi cu locuri patristice dovedește că ceea ce se varsă peste noi prin Fiul nu e ipostasul Duhului, ci harul dumnezeiesc, care deci nu e creat. Că nu e creat arată faptul că Părinții îl numesc și „îndumnezeire" (θεωσις), sau „principiul îndumnezeirii" (θεαρχια), Dumnezeu fiind mai presus de el (υπερθεον cum îl numește Dionisie Areopagitul). Că ce se varsă peste noi nu e însuși Duhul Sfînt se vede și din Ioil 2, 28, unde promite Domnul: „Voi turna din Duhul meu", nu: „Voi turna Duhul meu". Dacă nu e Duhul însuși, ce poate fi alta decît lucrarea și harul Duhului? Harul acesta care îndumnezeiește e necreat și e nedespărțit de Duhul Sfînt. „Viața care o transmite (προιεται) Duhul altui ipostas nu se desparte de el" zice Vasile cel Mare.

Deci n-o creează ci o dă din sine. Și ca să creadă cineva că această viață e ceva ființial Lui adaugă: „Iar cei ce se împărtășesc de el trăiesc într-un mod dumnezeiesc, primind viață dumnezeiască și cerească". Viața aceasta e pururea în Duhul în chip natural. Ea se numește de sfinți și Duh și dumnezeire (θεοτης), ca una ce fiind dar îndumnezeitor totuși nu se desparte de Duhul care o dă. Iar lumină e aceasta, întrucît se procură printr-o iluminare negrăită. Duhul este însă mai sus decît harul sau lucrarea sa, nu numai în calitate de cauză a lui, ci și pentru că darul e totdeauna numai o părticică,

necuprinzînd primitorul toată lucrarea dumnezeiască. Astfel Dumnezeu e din multe puncte de vedere mai presus de această lumină și viață necreată.

Cu citate din Simion Metafrastul[1], din Dionisie Areopagitul[2], Palama dovedește iarăși că lumina de pe fața lui Moise, sau cea din Tabor nu a fost sensibilă, ci a fost însăși slava dumnezeirii, căci o vor vedea sfinții și în viața viitoare.

Varlaam susținea că „lumina aceea a fost sensibilă și văzută prin aer (δι αερος ορατον); atunci s-a produs pentru a uimi, dar îndată a pierit; iar dumnezeire e numită, fiind simbol al dumnezeirii". Palama îl întreabă cum poate fi numit dumnezeire ceva sensibil și care n-are decît o existență de un moment? Și cum e sensibilă lumina aceea o dată ce va fi văzută și în viața viitoare, unde nu vom avea lipsă nici de aer, nici de spațiu, nici de altceva asemănător? Și apoi vom vedea tot numai simboluri și în viața viitoare? Părinții spun că lumina de pe Tabor a fost însăși dumnezeirea. Grigorie Teologul zice: „Lumină este dumnezeirea arătată pe munte ucenicilor". Ioan Gură-de-Aur: „Domnul s-a arătat mai strălucitor ca Sine, dumnezeirea arătîndu-și razele ei". Vasile cel Mare: „Dumnezeu e lumină neapropiată... De aceea au căzut și apostolii pe fețe, neputînd privi slava luminii Fiului, pentru că e lumină neapropiată. Lumină e și Duhul, căci s-a zis: care a luminat în inimile noastre prin Duhul". Iar la Schimbarea la Față se cîntă: „În lumina Ta arătată azi în Tabor am văzut pe Tatăl lumină și pe Duhul, căci ai descoperit raza ascunsă a dumnezeirii".

În ce privește ideea de simbol, trebuie făcute oarecari distincții. E un simbol care ține de natura lucrului simbolizat și un simbol de altă natură. De exemplu zorile sînt un simbol natural al soarelui, căci sînt din lumina lui. Simbolul de altă natură poate fi iarăși un lucru care subzistă de sine, sau unul care e numai iluzie, fantasmă, apariție fără realitate. De prima categorie e, bunăoară, leul pentru un om tare, de a doua sînt anumite forme arătate profeților, de exemplu secera văzută de Zaharia și alte asemenea. Simbolul natural e totdeauna cu și în natura de la care își are existența. Cel de altă natură și subzistînd de sine, nu poate fi totdeauna cu lucrul simbolizat, dar poate exista și mai înainte și după momentul în care e socotit simbol. În sfîrșit, simbolul fără subzistență reală, produs de providență numai pentru a exemplifica vreun alt lucru, nu există decît în momentul în care servește ca simbol. Nu există nici mai înainte, nici după aceea, pierind îndată cu desăvîrșire.

[1] P.G. 34, 889 C, 892 A.
[2] P.G. 3, 592 C.

Dacă lumina din Tabor e numită uneori simbol, sau e simbol natural, sau nu. Dacă nu e natural, sau subzistă de sine, sau e numai o fantasmă nesubzistentă (φασμα ανυποστατον). Iar dacă e fantasmă nesubzistentă, n-a fost, nu este și nu va fi Hristos așa în veci. Or, toți Părinții spun că Hristos așa va veni la judecată și așa va fi în veci. Așa a fost Hristos și înainte de a se sui pe Tabor. Căci zice Damaschin: „Se schimbă Hristos la față nu însușindu-și ceva ce n-avea, nici transformîndu-se în ceva ce nu era, ci arătîndu-se cum era ucenicilor Săi, deschizîndu-le acelora ochii și făcînd din orbi văzători. Căci el este lumina cea adevărată, frumusețea slavei". Nu era deci fantasmă lumina aceea. Așa a fost și așa va fi Hristos în veci. Părinții spun că și acum, șezînd de-a dreapta Tatălui, Iisus e plin de lumină. De pildă Macarie cel Mare, parafrazat de Simion Metafrastul, zice: „Frămîntătura naturii omenești pe care și-a însușit-o Domnul, s-a așezat de-a dreapta mărir													ii în ceruri, plină de slavă; nu numai în față, ca Moise, ci în tot corpul".

Dar dacă nu e fantasmă trecătoare, poate fi acea lumină ceva de sine subzistent, despărțit de dumnezeirea simbolizată și adus în legătură cu ea numai accidental? Dar ce este acel ceva și unde? Iar dacă e de sine subzistentă, dar e în veci cu Hristos, cum s-a dovedit, Hristos constă din trei naturi: dumnezeiască, omenească și din acea lumină. Nefiind nici fantasmă, nici natură străină acea lumină, urmează că ea ține de dumnezeirea lui Hristos, e simbolul ei natural.

Părinții n-o numesc de sine subzistentă (αυθυποστατον), dar o numesc subzistentă (ενυποστατον). De sine subzistentă nu o numesc pentru că nu formează ipostas propriu. Nu o numesc nici nesubzistentă (ανυποστατον), pentru că prin aceasta se indică fie ceea ce nu există real ci e numai fantasmă, fie ceva a cărei existență se descompune repede, cum e fulgerul sau cugetarea noastră dintr-un anumit moment. Ca să indice durabilitatea, stabilitatea acelei lumini o declară subzistentă. Varlaam îi acuză că o declară subzistentă în sensul că formează de sine un ipostas, că e de sine stătătoare. Ceea ce nu e cazul.

Dar dacă lumina din Tabor a fost simbol natural, nu înseamnă că era simbol natural al ambelor naturi. Căci fiecare natură are alte însușiri naturale. A naturii omenești însă nu putea fi. Natura noastră nu e lumină; și n-a urcat Iisus pe ucenici pe munte să li se arate ca om. Ca atare îl vedeau deja de trei ani. Deci lumina aceea a fost simbolul natural al dumnezeirii. Iar ca atare este eternă, căci cele văzute la Dumnezeu (περι θεον) ființial sînt fără de început și fără sfîrșit, spune Maxim Mărturisitorul.

Că lumina de pe Tabor ține de natura Domnului se vede chiar din faptul că Maxim Mărturisitorul zice că Domnul s-a făcut atunci din iubire de oameni simbolul Său[1]. Dacă ar fi făcut altceva, dar nu pe sine însuși, simbol al Său, n-ar fi ținut de natura Lui acea lumină. Numai cînd simbolul aparține natural (φυσικων) celui pe care-l simbolizează, spunem de acela că se face pe sine simbol sieși. Puterea caustică a focului, emanînd căldura cea perceptibilă prin simțuri, se face pe sine simbolul ei; căci căldura emanată e purure cu ea și în ea și nu se dublează din cauza ei. Simțul care percepe căldura focului nu poate cunoaște puterea care o emană, știe numai că există; nu însă cum e și cît de mare e. Numai dacă ar putea deveni foc și ar înceta să fie simț, ar cunoaște puterea care emană căldura. Dar dacă ar încerca să cunoască această putere rămînînd simț, s-ar retrage repede înapoi neputînd suporta arderea.

Deci căldura e o lucrare a focului, împărtășibilă (μεθεκτη). Puterea caustică e însă cu totul neîmpărtășibilă. Dacă la foc e astfel, cum ar putea zice cineva că se face cunoscută dumnezeirea cea așezată în ascunsul mai presus de toate, prin faptul că e cunoscut simbolul natural al ei? Nici discul soarelui nu se cunoaște în ascunsul său, prin faptul că-i cunoaștem ceva din lumină. Dumnezeirea se cunoaște deci numai prin cele ce ni se împărtășesc din ea; în sine însă n-o cunoaște nimeni, nici duhurile cerești.

Dar nici simbolul acela nu l-au văzut ucenicii decît primind alți ochi, așa încît deși l-au văzut cu ochii, dar cu ochii ridicați mai presus de ochi, percepînd lumina duhovnicească printr-o putere duhovnicească. Lumina aceea e negrăită, neapropiată, nematerială, necreată, îndumnezeitoare, veșnică, e strălucirea naturii dumnezeiești. Varlaam o declară sensibilă, creată, ceva inferior cugetării.

Lumina aceea ține ființial (ουσιωδως), natural (φυσικως), de Dumnezeu, dar nu e însăși natura Lui. E o putere ființială, ca bunătatea, viața ș.a. Dionisie Areopagitul zice: „Cînd numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu, sau viață, sau ființă, nu înțelegem altceva decît puterile proniatoare emise din Dumnezeu, cel neîmpărtășibil"[2]. Deci toate acestea sînt puteri. Cel ce posedă adunat și unitar aceste puteri e supraființial (υπερουσιον). Așa și lumina aceea: este ființială, dar nu însăși ființa lui Dumnezeu.

Varlaam însă declară orice putere și lucrare a lui Dumnezeu, creată, deși sfinții zic că ființa necreată are puterile necreate, precum ființa creată are

[1] P.G. 91, 1166 D.
[2] P.G. 3, 645 B.

puterile create. „Dar cum nu e, zice Varlaam, această lumină însăși ființa lui Dumnezeu, dacă are caractere domnești, dacă e dincolo de orice creatură văzută sau cugetată, dacă e mai presus de simțuri, mai presus de înțelegere, dacă are existența prin excelență, dacă există în veci, e nematerială, neschimbată și subzistentă? Cum spuneți că ființa lui Dumnezeu e dincolo de-o astfel de lumină?" Palama răspunde că nu există ființă fără lucrare naturală. Dacă ființa lui Dumnezeu n-ar avea o lucrare naturală, n-ar exista. Din faptul că supraființa lui Dumnezeu are lucrare, nu urmează că e compusă (συνθετος), căci lucrarea e nedespărțită de ea. Degeaba acuză Varlaam pe Palama de diteism.

Varlaam continuă: „Darul îndumnezeitor este imitarea lui Dumnezeu. El e deci o aptitudine (εξις) a naturii spirituale și raționale începînd de la prima treaptă și sfîrșind cu cele din urmă ființe raționale". La aceasta Palama răspunde că imitarea singură a lui Dumnezeu nu îndumnezeiește; trebuie și harul dumnezeiesc cel necreat. Varlaam declarînd harul îndumnezeitor aptitudine naturală a omului cade însuși în masalianism, căci face pe om Dumnezeu după natură (φυσει θεος); dumnezeirea s-ar cuprinde în natura omenească cel puțin virtual. În realitate harul îndumnezeirii e cu mult deasupra naturii omenești. Silințele proprii îl fac pe om receptiv față de har, dar nu ele însesi sînt harul.

Harul acesta care îndumnezeiește, din care motiv se numește și principiul dumnezeirii, adică al îndumnezeirii, care nu are început și sfîrșit, care se împărtășește și poate fi văzut în chip suprasensibil, are mai presus de sine ființa cea mai presus de ființă și de principiu, a lui Dumnezeu. Harul intră în relație cu cele ce sînt mai jos de el, se împărtășește; ființa e mai presus de orice împărtășire și relație. Dacă harul îndumnezeitor e „o aptitudine care desăvîrșește natura rațională", atunci numai geaba a venit Hristos și numai geaba ne-a promis pe Duhul. Învățații elini aveau acest har în plină măsură. Iar îndumnezeirea nu mai înseamnă ridicarea peste natură și unirea cu Dumnezeu. Sau, dacă îndumnezeirea e o lucrare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte e creată, căci o are omul în natura sa, atunci însuși Dumnezeu e creat. Nu poate fi doar necreată natura care are lucrări create. Varlaam raționalizează cu totul îndumnezeirea, căci n-a experiat-o. Cine a experiat-o știe că e negrăită; că niciodată nu se poate exprima de-ajuns.

Numai natura omenească a lui Hristos s-a îndumnezeit prin ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Nouă ne este aceea cu totul inaccesibilă, chiar dacă ne ridică Dumnezeu deasupra noastră. În cei ce se îndumnezeiesc

e numai lucrarea acelei ființe. Nu ca arta în opera făcută. Căci așa se află orice putere producătoare în lucru făcut și e văzută de toți. Ci cum se află arta în cel ce o primește. De aceea sfinții se și numesc organe ale Duhului Sfînt, primind în ei chiar lucrarea Lui.

Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăși ființa cea mai presus de ființă, ci lucrarea ei. Și nici lucrarea totală, deși în sine e neîmpărtășită această lucrare. Nu toată, căci cine poate cuprinde puterea nemărginită a Duhului afară de Iisus Hristos, în care a încăput „plenitudinea dumnezeirii"? Ființa lui Dumnezeu e pretutindeni; pretutindeni e și puterea îndumnezeitoare (θεωσις), fiind în ființă, ca putere a ei naturală. Dar precum focul nu se vede dacă nu există o materie sau un simț care să primească lucrarea lui luminătoare, la fel nici puterea îndumnezeitoare nu se vede și nu se simte dacă nu există un material care să se umple de vederea sau simțirea ei. Un astfel de material e ființa rațională purificată, eliberată de acoperămîntul diferitelor răutăți. Atunci se umple și ea de lumina acelui soare, devenind ca un alt soare, împrăștiind din sine aceeași lumină; întocmai ca oglinda sau ca apa care, primind în ele razele soarelui, devin ele însesi focar al acelorași raze.

Ba nu primește numai lumina Duhului, ci și cunoștința și viața Lui. Astfel Pavel spune că nu mai trăiește viața sa creată, ci pe cea necreată a lui Hristos. Puterea dumnezeiască din om e nedespărțită de Dumnezeu. „Nu voi sînteți cei ce grăiți, ci Duhul Tatălui vostru e cel ce grăiește în voi" (Mt. 10, 20).

În al doilea tratat din triada III, intitulat: *Contra premiselor lui Varlaam*, Palama analizează și respinge acuza că cei ce mai admit ceva necreat afară de ființa dumnezeiască sînt contra învățăturii Bisericii și de părerea lui Teodor Vlachernitul, Masalianul. Varlaam spunea literal: „Scrierile Vlachernitului cuprind în rezumat acestea. Ele sînt în contradicție cu cele mai evidente dintre dogmele Bisericii. Mai întîi, fiind bine stabilit că numai un lucru (εν μονον) e fără de-nceput și fără de sfîrșit, ființa a toate făcătorului Dumnezeu, și că toate celelalte afară de ea sînt de natură făcută (γεννητης φυσεως) și nu există nici o altă realitate între Dumnezeu și cele făcute, – acela a îndrăznit să pună ceva la mijloc".

Palama dovedește că nu e nicidecum dogmă stabilită a Bisericii că numai ființa e cea fără de-nceput și fără de sfîrșit. Biserica învață că și cele în legătură cu ființa (τα περι την ουσιαν) sînt eterne. Dacă numai ființa e eternă, Dumnezeu n-a fost totdeauna Tată. Căci această însușire nu e însăși ființa, ci e în *legătură cu ființa*[1]. Inascibilitatea Tatălui încă este eternă, fără

[1] Nu găsesc un termen mai bun în românește pentru a reda această expresie greacă. Sensul aproape se acoperă cu : cele ce provin, cele ce emană din ființă. Traducînd *περι τον θεον* cu: „În

a fi ființa lui Dumnezeu, ci în legătură cu ființa. Căci dacă ar declara Varlaam inascibilitatea (*το αγεννητον*) însăși ființa lui Dumnezeu, ar învăța ca și Eunomie și ar face pe Fiul de altă ființă. Însușirea de-a fi născut (*το γεννητον*) a Fiului iarăși este eternă, fără a fi însăși ființa Lui. Căci dacă n-o are Fiul eternă, nu totdeauna a fost Fiul născut și nu va fi totdeauna, ceea ce e sabelianism; iar dacă ea e însăși ființa Fiului, alta este ființa Tatălui și alta cea a Fiului, direct contrară celei a Tatălui. Or, aceasta e arianism. Același lucru se poate spune și cu privire la caracteristica personală a Duhului Sfînt.

Deci, dogma stabilită a Bisericii, de care se poticnește orice erezie, e că nu numai ființa este necreată, ci și cele în legătură cu ea, de exemplu ipostasurile, relațiile dintre ele și caracterele ipostatice.

Palama întreabă apoi pe Varlaam: Ființa, pe care singură o declară necreată, e atotputernică ori nu? Adică are puterea cunoașterii, a preștiinței, a creării, a conservării, a îndumnezeirii, ori nu? Dacă nu le are, ființa singură nu va fi nici Dumnezeu. Dacă le are, însă le-a obținut mai tîrziu, a fost un timp cînd n-a fost deplină, adică n-a fost Dumnezeu. Iar dacă le are din veci, nu mai e numai ființa necreată, ci și fiecare din aceste puteri. Sigur, o singură ființă e necreată: cea a lui Dumnezeu; căci nici una din puterile acestea din ea nu e ființă. Precum nu există decît o singură ființă necreată, cea a lui Dumnezeu, iar toate celelalte ființe sînt produse de ea, la fel nu există decît o singură putere de cunoaștere, necreată; toate celelalte sînt de natură creată. Și așa cu privire la toate celelalte puteri.

De la puteri, Palama trece la lucrările lui Dumnezeu, care încă sînt fără de-nceput. Lucrarea proniei a existat și înainte de creație, ca să poată fi creat fiecare lucru la timpul cuvenit. Știința despre toate, la fel. Preștiința, nici ea n-a început. Există deci o singură pronie fără de-nceput, ca lucrare a lui Dumnezeu. Toate celelalte sînt de natură creată. Și o singură preștiință necreată și fără de-nceput, cea a lui Dumnezeu. Toate celelalte preștiințe au început și sînt create. La fel o singură vrere din veci, celelalte vreri sînt create. E ceea ce spune Maxim Mărturisitorul: „Existența, viața, sfințenia, virtutea sînt fapte (*εργα*) ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp". Dar Maxim nu le înțelege pe cele din noi, căci adaugă: „Cele care au început sînt și se numesc prin participare la cele care n-au început. Căci Dumnezeu este creatorul întregii vieți și nemuriri, sfințenii și virtuți din noi"[1]. Cele care n-au

legătură cu Dumnezeu". nu înțeleg că ele stau de sine despărțit, ci că provin din Dumnezeu, sînt manifestările Lui, dar nu însăși ființa Lui care rămîne ascunsă sub razele sale.

[1] P.G. 90, 1101.

început în timp și care se împărtășesc (*τα μεθεκτα*) celor ce participă la ele (*αι μετεχουσαι*) și au început, nu le socotește Maxim însăși ființa lui Dumnezeu, căci zice: „Dumnezeu e înălțat infinit și peste cele de care ne împărtășim". Maxim le consideră pe acelea ca fiind „ființial în legătură cu Dumnezeu" (*ουσιωδως περι τον θεον*).

Deci ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu nu e nici bunătatea cea necreată, nici viața, nici slava cea eternă, sau altceva asemănător. Ea le depășește pe toate în calitate de cauză. O numim viață și bunătate și celelalte asemănătoare după lucrările și puterile care o reprezintă, ea fiind necunoscută și inexprimabilă în ceea ce e în sine. Apoi și pentru că e întreagă în fiecare lucrare, ca una ce e simplă și neîmpărțită, dar nu mai puțin depășește toate lucrările.

Sînt apoi unele dintre lucrările lui Dumnezeu care au început și sfîrșit. Dar nu tot ce are început, e creat, cum socotește Varlaam. Toate lucrările lui Dumnezeu sînt necreate, dar nu toate fără de-nceput. Puterea creatoare n-a avut început și sfîrșit, dar fapta creatoare da. Cum nu e altceva decît lucrările sale, ființa supraființială a lui Dumnezeu? Atotprezența e încă numai o lucrare și o putere a lui Dumnezeu, cum zice Sf. Ciril[1], căci nici ființa noastră nu constă în aceea că e într-un loc anumit. Nu sînt cu totul același lucru ființa și lucrarea, deși Dumnezeu se arată întreg în fiecare lucrare, din cauza indivizibilității ființei.

Natura dumnezeiască nu are nume care s-o exprime. Toate numirile sînt ale lucrărilor. Chiar dumnezeirea, *θεοτης*, e numele unei lucrări (*θεειν* a vedea). Natura e mai presus de nume. E mai presus și de lucrarea exprimată prin cuvîntul dumnezeire, ca subiectul lucrării față de lucrare. Dar aceasta nu e o piedică pentru a venera un singur Dumnezeu și o singură dumnezeire, așa cum nu e o piedică a admite un singur soare, faptul că se numește soare și raza lui.

Varlaam socotește nu numai toate lucrările, ci și toate puterile lui Dumnezeu create, o dată ce afirmă că singură ființa este necreată. Or, și numele ființă nu exprimă altceva decît o lucrare. Iată ce zice Dionisie Areopagitul: „Cînd numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu, sau ființă, sau viață, sau lumină, sau Cuvînt, nu înțelegem altceva decît puterile emise din El la noi, puteri îndumnezeitoare, sau de ființă născătoare, sau de viață născătoare, sau de înțelepciune dătătoare"[2]. Deci Varlaam declarînd că sin-

[1] P.G. 91, 281 C.

[2] P.G. 3, 645 A.

gură ființa Lui este Dumnezeu fără de-nceput, socotește că numai puterea de ființă făcătoare (ουσιοποιος δυναμις) este fără de-nceput, iar celelalte sînt temporale. Dar prin aceasta face temporală și creată și pe cea de ființă făcătoare.

Că Varlaam socotește puterile lui Dumnezeu create se vede și din felul cum interpretează pe Dionisie Areopagitul. Acesta zice: „Însăși - existența, însăși - viața și însăși - dumnezeirea, socotite ca cele ce se lasă împărtășite (μεθεκτως) sînt puterile proniatoare la care participînd existențele potrivit cu ele înseși, sînt și se numesc existente, vii și divine. De aceea se zice că le este întemeietor (υποστατης) Cel bun"[1]. Varlaam comentează: „Așadar însăși dumnezeirea și celelalte pe care Dionisie le numește categoric puteri nu sînt veșnice, ci și lor le este întemeietor Cel bun". Sau: „A zis careva că există un principiu al dumnezeirii (θεαρχια) și o dumnezeire, pe care o depășește principiul tuturor. N-a zis însă că aceea este veșnică. Căci cel care e cauza tuturor e întemeietor și al ei". Sau: „Slava neîmpărtășibilă a lui Dumnezeu e eternă, dar nu e altceva decît însăși ființa; ceea ce se împărtășește însă celor de mai jos (η μεθεκτη), e drept că e altceva decît ființa lui Dumnezeu, dar nu e eternă. Cauza tuturor e întemeietoare (υποστατης) și a ei".

Dar slava cea eternă a lui Dumnezeu nu e ființa Lui cea neîmpărtășibilă, căci au văzut-o atîția; iar ce se vede e și împărtășibil. Cu ea se unesc îngerii și sfinții, pe cînd ființa rămîne neatinsă și nevăzută. Dar slava aceasta nu e creată, căci Dionisie Areopagitul spune că „îngerii se unesc cu razele *fără de-nceput și fără de sfîrșit* ale Binelui și Frumosului"[2]. Că e necreată această slavă se vede și din faptul că nu se vede cu ochii și cu mintea naturală, ci cu o putere mai presus de acestea, cu puterea Duhului Sfînt. Nici îngerii n-o văd cu puterea lor naturală, dovadă că îngerii răi n-o mai văd. Puterea naturală a minții însă n-au pierdut-o, căci știau că Hristos e Fiul lui Dumnezeu. Și de aceea se vede că lumina aceea nu e identică cu cunoștința prin minte. Deși se numește și cunoștință ca una ce e izvor de cunoștință. Precum se numește și dumnezeire, fiind lucrarea lui Dumnezeu. Cel ce e luminat are un început și el a început să fie luminat, dar lumina este fără de-nceput.

Argumentul pe care se sprijină Varlaam declarînd harul îndumnezeitor și toate puterile lui Dumnezeu create nu e altul decît acela că Dionisie

[1] P.G. 3, 956 A.
[2] P.G. 3, 704 D.

Areopagitul a spus că Dumnezeu le întemeiază pe ele (υποστησαι ταυτας). Dar acest cuvînt indică simplu aducerea la existență, nu și modul acestei aduceri. Ca o dovadă Palama aduce locuri din Vasile cel Mare și Grigorie Teologul în care se spune prin același cuvînt de Fiul că s-a întemeiat prin Tatăl și despre Tatăl că e întemeietorul Fiului.

Maxim Mărturisitorul[1] a zis că cele ce se lasă împărtășite (τα μεθεκτα) sînt fără de-nceput, iar cele ce primesc prin împărtășire (τα μετεχοντα) au început. Puterile ce izvorăsc din ascunsul cel mai presus de ființă, cele îndumnezeitoare, cele de ființă făcătoare etc. sînt de-acelea ce se lasă împărtășite, sau de-acelea care primesc prin împărtășire? Dacă sînt din cele ce primesc prin împărtășire trebuie să existe puteri de același fel din care să se împărtășească. Și așa în infinit. Deci acele puteri se lasă împărtășite, nu primesc prin împărtășire. Apoi cele care se împărtășesc de Dumnezeu, se împărtășesc din ființa Lui sau din puterea și lucrarea Lui? După Varlaam se împărtășesc din însăși ființa lui Dumnezeu, căci puterea și lucrarea lui nu se lasă împărtășite, ci primesc prin împărtășire. Dar e absurd să se dea prin împărtășire însăși ființa lui Dumnezeu. Iar dacă puterile și lucrările lui Dumnezeu nu sînt din cele care se lasă împărtășite, ci din cele care se împărtășesc, n-au altceva din ce să se împărtășească decît ființa lui Dumnezeu, devenind ele înseși ființa lui Dumnezeu. Rezultatul este că lucrurile în loc să fie *efectele* lucrărilor dumnezeiești, sînt ființe din ființa dumnezeiască, încît avem o mulțime de ființe dumnezeiești. Există deci ființa neîmpărtășită (η αμεθεκτος ουσια) și puterile și lucrările care izvorăsc din ea și care se lasă împărtășite (τα μεθεκτα) de lucrurile care sînt efectele, creațiunile lor (τα αποτελεσματα); în sfîrșit înseși aceste lucruri care primesc prin împărtășire din acele puteri și lucrări (τα μετεχομενα). Puterile din care se împărtășesc lucrurile sînt eterne și nedespărțite de Dumnezeu. Aceasta e doctrina lui Maxim Mărturisitorul[2].

Varlaam obiectează: „Întrucît vorbiți de multe realități eterne și necreate și totuși subordonate, și de ceva care e deasupra lor, susțineți mai mulți Dumnezei; iar întrucît ziceți că acelea nu subzistă despărțit de Dumnezeu și una e slava văzută a Lui, alta ființa nevăzută a Aceluiași, ca avîndu-le El etern pe amîndouă, reduceți pe cei doi Dumnezei la unul singur, compus".

Palama răspunde: Dumnezeu le are pe toate acelea, mai bine zis e deasupra tuturor, unitar și neîmpărțit. Așa cum sufletul are unitar în el toate

[1] P.G. 90, 1100 D.
[2] P.G. 90, 1100.

puterile îngrijitoare ale trupului. Precum sufletul, chiar cînd ochii sînt orbi și urechile surde, are în el puterile îngrijitoare ale trupului, astfel, nefiind încă lumea, Dumnezeu are în El puterile proniatoare ale lumii. Și precum sufletul nu e simplu aceste puteri îngrijitoare, ci *are* aceste puteri, la fel și Dumnezeu. Și precum sufletul e unul și simplu și necompus, neînmulțindu-se și necompunîndu-se din cauza puterilor ce sînt în el și ies din el, la fel și Dumnezeu, deși e nu numai multiputernic ci atotputernic, nu-și pierde simplitatea și unitatea din cauza puterilor din El[1].

Însăși - viața, însăși - dumnezeirea (însăși - se adaugă aici cu sensul de viață care nu vine din alt izvor) și cele asemenea Dionisie Areopagitul le numește modele, predeterminațiuni și vreri dumnezeiești[2]. Pot fi oare acestea create?

Varlaam spunînd că nu există altă realitate între ființa dumnezeiască și cele făcute, înțelege prin ființă sau puterea de ființă făcătoare a lui Dumnezeu și reduce pe Dumnezeu la atîta, sau ascunsul cel mai presus de ființă, ceea ce are ca urmare că toate lucrurile se împărtășesc direct de ființa dumnezeiască. Aceasta însă nu poate fi. Între ființa neîmpărtășibilă a lui Dumnezeu și lucruri sînt paradigmele din mintea dumnezeiască de care se împărtășesc lucrurile și care totuși le depășesc pe acestea; sînt puterile cele multe care nu stau însă de sine, ci unitar în ascunsul supraființial. Precum centrul cercului cuprinzînd în el și emițînd din el toate razele, nu încetează de-a fi unul, cu mult mai puțin încetează Dumnezeu de a fi unul avînd în El puterile și paradigmele tuturor lucrurilor. (Aceasta înseamnă că le are în el concentrat, unitar). Ele nu sînt de sine subzistente; Dumnezeu este suportul lor (υποστατης), dar nu ele al Lui. Întrucît Dumnezeu este ființă mai presus de ființă, e negrăit și necugetabil, fără relații în afară și neîmpărtășibil (ασχετος και αμεθεκτος); întrucît însă e ființă a lucrurilor și viață a celor vii și înțelepciune a celor înțelepți, e cugetat, numit și împărtășit de către cele făcute. Dumnezeu e și neîmpărtășibil și se și împărtășește;

[1] Palama răspunde în acest pasaj cu cuvintele și cu asemănarea lui Dionisie Areopagitul, P.G. 3, 820 D-821 B. Ceea ce spune aici Palama se acoperă surprinzător cu esența concepției lui S. Bulgakov din *Tragödie der Philosophie*, Darmstadt 1927, deși ultimul nu citează pe Palama. Bulgakov face aceeași deosebire ireductibilă între eul transcendent cunoașterii și determinării noastre, dar real, și între manifestările lui fizice, intelectuale, voluntare, pe care o face Palama între ființa absolut transcendentă a lui Dumnezeu și lucrările Lui, care intră în relație cu lumea. Numai prin ele știm ceva despre eu, ele sînt *predicatele* lui.

[2] P.G. 3, 824.

neîmpărtășibil ca fiind mai presus de ființă, se împărtășește ca avînd puterea și lucrarea de ființă făcătoare[1].

Politeiști sînt Pitagora, Platon și Socrate care și-au imaginat principiile lucrurilor de sine subzistente, împreună cauzatoare cu Dumnezeu. Părinții însă nu le socotesc de sine subzistente, nici necauzate, nici împreună cauzatoare cu Dumnezeu, ci existînd unitar în ființa lui Dumnezeu ca razele în soare. Nu sînt mai mulți Dumnezei, nici unul compus, ci un Dumnezeu simplu, dar atotputernic. Dacă am fost făcuți prin puterile Lui, nu sîntem fâpturile Lui? De la împărat la noi emană ordinele lui. Vom face din ordine alți împărați, dacă cinstim aceste ordine?

Cum vedem, polemica a înaintat și s-a oprit la problema cea mare și statornică în toată discuția ulterioară: raportul între ființa lui Dumnezeu și puterile și lucrările Lui.

În trat. III triada III, intitulat *Contra concluziilor lui Varlaam*, Palama respinge hula care se degajează indirect din scrierile lui Varlaam că toți profeții și sfinții au avut vederi demonice și fantastice, căci orice vedere de aceasta e inferioară cugetării. Cu o sentință generală Varlaam declarase că sînt „masaliani toți cei care spun că cunosc sau că trebuie să cunoști din experiență aceste lucruri". Varlaam întreabse: „Ce-i aia că omul ridicîndu-se mai presus de om vede pe Dumnezeu? Devine oare înger? Dar nici cel mai profund teolog nu ajunge măcar pînă la cel mai din urmă înger. Și chiar admițînd că devine înger, nici îngerii nu văd ființa lui Dumnezeu". La aceasta Palama răspunde că împăratul poate vorbi cu un soldat, fără ca soldatul să devină îndată general.

„Dar nu se poate întîlni omul cu Dumnezeu decît prin intermediul îngerului, zice Varlaam. Sîntem doar subordonați îngerilor". Afirmația aceasta o respinge Palama ușor cu pilda lui Avraam și a lui Moise care au vorbit direct cu Dumnezeu, cu pilda lui Iisus Hristos, care s-a coborît însuși pe pămînt și care a făgăduit că se va sălășlui în cei ce-L iubesc. Dar n-a spus că se poate vedea însăși ființa lui Dumnezeu, ci harul și slava Lui.

[1] În faptul că după ființa cea ascunsă Dumnezeu e necunoștibil, iar după lucrările Lui care vin în lume e cunoștibil stă necesitatea de-a exprima pe Dumnezeu antinomic: Dumnezeu este viață (după puterea de viață făcătoare care lucrează în lume), dar în același timp Dumnezeu nu e viață (căci ființa cea ascunsă nu se identifică cu puterea de viață făcătoare care lucrează în lume). Așa cum eul încă poate fi exprimat numai antinomic: Eul e cugetare (după una din manifestările lui), dar în același timp eul nu e o cugetare (căci izvorul nedeterminabil din care vine cugetarea nu se epuizează în realitatea cugetare).

„Dar eu, zice Varlaam, cînd aud că harul și slava aceasta e mai presus de fire și asemenea lui Dumnezeu, de aceea necreată și fără de-nceput, zic că ea este ființa lui Dumnezeu". Pentru ce, întreabă Palama, oare nu poate exista lucrare a lui Dumnezeu mai presus de fire, fără de-nceput și necreată? „Doamne ferește, răspunde Varlaam, un singur lucru e necreat și fără de-nceput: ființa lui Dumnezeu; orice lucrare a Lui, e creată". Dar atunci, zice Palama, nu există Dumnezeu, căci după Maxim Mărturisitorul „nici o natură nu există și nu se cunoaște fără lucrarea ei ființială"[1]. Sau dacă are ființa dumnezeiască lucrări, dar sînt create, și ființa dumnezeiască e creată, căci ființa corespunde lucrurilor ei naturale prin care se și cunoaște. Hristos n-are două voințe și două lucrări? Dacă ființa dumnezeiască n-are voință și lucrare, sau le are create, la ce-a mai ținut Biserica la învățătura celor două voințe și lucrări? Varlaam declară: „Orice lucrare a lui Dumnezeu în afară de ființa care lucrează toate, a început în timp și mod necesar e creată". Dacă-i așa Hristos a avut numai lucrări create. Varlaam e mai eretic ca monoteliții care măcar i le acordau pe cele necreate.

„Dar chiar dacă ar admite cineva, zice Varlaam, că există lucrări dumnezeiești, nimeni nu le-a văzut dacă n-au devenit create". Palama aduce citate patristice că sfinții văd încă pe pămînt slava necreată a lui Dumnezeu; nu slava din fapturi, ci pe cea care strălucește direct din Dumnezeu. Dar nu văd cu simțurile naturale, cum batjocorește Varlaam mereu pe isihaști, ci cu puterea Duhului Sfînt.

Palama termină răspunsul către Varlaam acuzîndu-l de cele mai grave erezii. Cine nu crede, zice, că în scrierea lui se cuprind toate cîte le-am citat din ea și încă multe alte tot de felul acesta, să vină la mine să vadă acea scriere.

[1] P.G. 91, 341 D.

5. TOMUL AGHIORITIC

Ultima triadă a scris-o Sf. Grigorie în vara anului 1340. Dar încă în timpul cît compunea această triadă, probabil după ce scrisese al doilea tratat din ea, se duse din Salonic în Atos împreună cu Isidor și compuse așa-zisul *tom aghioritic* (*ο αγιορειτικος τομος*) pe care îl subscriu căpeteniile monahismului din Atos în frunte cu *protos*-ul și care primește și aprobarea episcopului de Ierisos, Iacob. Avea lipsă de o dovadă oficioasă că nu vorbește în numele său. Că tomul acesta a fost redactat de Sf. Grigorie și nu de Filotei, cum afirmă M. Jugie (*Dict. de Theol. Cath.* t. XI, col. 1738), o dovedește, afară de cuprins care e compilație din triadele lui Palama, mai ales din ultima, însăși mărturia Sf. Grigorie în trat. III triada III: „Noi am dovedit că Părinții sînt de acord între ei și noi cu ei în tomul aghioritic și în al doilea tratat (din triada II n.pr.) despre rugăciune".

Tomul a trebuit să se scrie după ce s-a întors Varlaam din Italia și a lansat noua sa scriere polemică intitulată *Contra masalianilor*, căci tomul se sesizează de această acuză care nu există în prima scriere a lui Varlaam, nici în prima, nici în a doua redacțiune. Deci e scris după a doua triadă a lui Palama. Dar e scris și mai tîrziu: anume după ce-și compusese Palama primele două tratate din triada III, căci în cea mai mare parte el e o compilație a lor. Nu e probabil că a fost scris tomul mai întîi și pe urmă Palama a dezvoltat ideile din el. Palama obișnuiește să explice orice chestiune pe larg cînd o scrie prima dată. Tomul dă impresia că toate chestiunile cuprinse în el sînt cunoscute cititorilor dintr-o argumentare mai largă și el servește numai pentru a le da o autoritate mai mare ca venind de la întreg monahismul atonic.

Tomul respinge ideea respinsă și în trat. I triad. III că harul îndumnezeitor e o aptitudine naturală, cu aceea că atunci omul e Dumnezeu prin natură (*φυσει θεος*). Ceea ce-i adevărat masalianism (cod. Coisl.100 f. 205 v.-206

v). Argumentul că nu numai ființa lui Dumnezeu, ci și lucrările Lui sînt necreate îl ia din locul lui Maxim Mărturisitorul unde spune că cele în legătură cu Dumnezeu, care se lasă împărtășite (μεθεκτα), sînt fără de început[1]. Acest argument l-a folosit Palama în trat. II triada III (cod. Coisl. 100 f. 213 v.-214 r). Chestiunea despre sediul sufletului în trup a fost dezbătută în trat. II triada II, iar cea despre caracterul luminii din Tabor și despre organul cu care poate fi văzută a fost dezbătută în mai toate răspunsurile către Varlaam, așa că nu putem spune din care sînt luate. Acesta e cuprinsul tomului.

La întoarcerea din Atos, Palama adună și pe monahii din Salonic și subscriu și aceștia un tom asemănător pe care îl trimit patriarhului.

Încă înainte de-a se duce Palama la Atos, Varlaam se dusese din nou la Constantinopol cu pîri contra lui Palama și a soților săi că introduce erezii mari în Biserică. Aceasta l-a și îndemnat pe Palama să meargă la Atos și să-și procure un document despre solidaritatea monahilor cu punctul său de vedere. Varlaam venea a doua oară în Constantinopol pentru această chestiune. Prima dată fusese înainte de a începe polemica în scris cu Palama. Deci prin 1336, sau începutul lui 1337. Atunci intrase în legături de pretinsă ucenicie cu niște monahi din Constantinopol, aflase de la ei despre rugăciunea mintală și vederea luminii și începuse să-i batjocorească public. Toți însă îl dezaprobară. Chiar și patriarhul. Varlaam trebuise atunci să părăsească rușinat Constantinopolul și să se întoarcă în Salonic.

Ca și prima dată, și acum Varlaam începu să facă o agitație grozavă pe această temă cerînd autorității bisericești să fie condamnat Palama. Achindin descrie acțiunea aceasta a lui Varlaam în CP. astfel: Varlaam aduse scrierile sale contra lui Palama și contra metodei rugăciunii mintale. Cu acestea se prezentă patriarhului, acuzînd pe Palama de diteism și de alte lucruri. Se duse și la Achindin, arătîndu-i și lui scrierile sale contra lui Palama și rugîndu-l să-i stea într-ajutor. Achindin, deși admitea că va fi greșit Palama, sau cei din jurul lui, totuși socotea că nu un străin ca Varlaam are să ordoneze lucrurile în Biserica ortodoxă. De aceea, ducîndu-se la patriarhul cu mai mulți monahi și venind vorba de această chestiune, atît el cît și patriarhul Ioan Caleca fură de părere că cele scrise de Varlaam contra lui Palama nu corespund adevărului, ci sînt inventate de Varlaam în urma certurilor pe care le-a avut cu acela. Achindin a lăudat cît a putut pe Palama,

[1] P.G. 90, 1100.

iar scrierea lui Varlaam, dată lui de patriarhul s-o cerceteze, a găsit-o plină de necuviințe la adresa rugăciunii mintale și a Schimbării la Față. După aceea Achindin purcese oral și în scris să combată îndrăzneala lui Varlaam față de astfel de chestiuni. Varlaam însă umplu orașul de vestea că Palama face adunări în Sfîntul Munte și în Salonic contra canoanelor. Patriarhul scrise atunci autorității bisericești din Salonic să trimită pe Palama la el ca să se explice. Scrisoarea o dădu lui Varlaam s-o trimită. Achindin, însă, voind să scutească pe Palama de rușinea de-a fi adus într-un mod prea oficial, obținu de la patriarh altă scrisoare adresată direct lui Palama, prin care acela era invitat în termeni frumoși să vină la Constantinopol.

Palama anunță pe Achindin printr-o scrisoare că va veni deodată cu împăratul, adică în primăvară și va răpune pe Varlaam.

În această epistolă Sf. Grigorie se apără de acuza că admite doi Dumnezei. El admite numai că Dumnezeu e necreat nu numai după ființă ci și după lucrările Lui naturale. Varlaam declarînd puterile și lucrările dumnezeiești create, rupe de la Dumnezeu orice putere și lucrare rămînînd un Dumnezeu inactiv (ανενεργητος). Căci cum mai poate fi Dumnezeu creator și îndumnezeitor, o dată ce, cum zice Maxim Mărturisitorul, „nu poate cineva lucra fără lucrare, precum nu poate exista fără existență". Ba nu e nici necreat un astfel de Dumnezeu, căci tot Maxim spune că: „Lucrarea necreată caracterizează natura necreată".

Apoi dacă n-are natura dumnezeiască o lucrare, deosebită de ea și cunoscută de noi din efectele ei, cum va ști cineva de existența acelei naturi o dată ce aceea e în sine necunoștibilă?

Doar zic Părinții că Hristos dacă n-are două feluri de lucrări naturale, nu e nici om, nici Dumnezeu.

Lucrările lui Dumnezeu nu pot fi create, căci atunci și El ar fi creat. Pronia e relația lui Dumnezeu (σχεσις) cu cele ce se bucură de grija Lui; strălucirea, cu cele luminate de El. Natura dumnezeiască nu este însă relație (σχεσις ουκ εστι), fiind desfăcută de toate și așezată peste toate. Pe de altă parte, crearea nu ține de puterea văzătoare, căci Dumnezeu le-a văzut toate încă înainte de-a le crea.

Pronia e primită de cele existente, dar ființa dumnezeiască e neîmpărtășibilă. Varlaam însă consideră ființa dumnezeiască împărtășibilă.

Palama îi reamintește lui Achindin cît de mult s-a străduit să aducă pe Varlaam la dreapta credință, înainte de a-l combate în scris. Varlaam însă nu se lasă convins, ci acuză pe Palama că admite două dumnezeiri: una

supraordonată şi alta subordonată. Dar mai degrabă admite două dumnezeiri Varlaam care desparte orice putere şi lucrare dumnezeiască de fiinţă, declarîndu-le pe primele create, iar pe ultima necreată. El, Palama, afirmă că e o singură dumnezeire necreată atît în fiinţă cît şi în puterile ei naturale. Puterile şi lucrările naturale sînt indisolubil unite între ele şi cu natura lor. Ceea ce n-are putere şi lucrare naturală nu e simplu, ci inexistent. Deosebirea dintre cauză şi cauzat, împărtăşibil şi neîmpărtăşibil, caracterizator şi caracterizat, supraordonat şi subordonat şi cele asemenea, nu împiedică pe Dumnezeu de-a fi unul şi simplu şi de-a avea o singură şi simplă dumnezeire. Fiul după cauză e mai mic ca Tatăl, dar după fiinţă sînt una.

N-au dreptate nici cei ce spun că puterile şi lucrările lui Dumnezeu nu se deosebesc de fiinţa Lui (*αδιαφορα παντaπασιν*), nici cei ce admit că se deosebesc, dar le consideră create. Ele se deosebesc, dar sînt toate necreate. Dionisie Areopagitul spune că „fiinţa suprafiinţială întrucît e mai presus de fiinţă nu se poate exprima, ci numai emanaţia de fiinţă făcătoare care vine din principiul dumnezeiesc al fiinţei la existenţe"[1]. Cu aceasta şi cu alte locuri din Dionisie, Palama arată că lucrările dumnezeieşti sînt necreate şi că există „o dumnezeire subordonată" (*θεοτης υφειμενη*), care e darul ce ni se dă din izvorul neîmpărtăşibil al dumnezeirii. Cu citate din Maxim Mărturisitorul, Vasile cel Mare şi Grigorie Nisanul arată că acela care se îndumnezeieşte, deşi are început după natură, devine fără de-nceput şi fără sfîrşit după har, dovadă că harul îndumnezeitor e necreat.

Spre finalul epistolei, Sf. Grigorie îndeamnă pe Achindin să păzească învăţătura aceasta a Părinţilor. Se vede că simţise că Achindin se cam clatină, ceea ce rezultă şi din mărturia de mai înainte a lui Achindin însuşi. Îi mai spune că înainte de-a începe să răspundă în scris lui Varlaam, a avut cîteva întrevederi cu el între mai mulţi, o dată chiar în prezenţa guvernatorului din Salonic. Varlaam n-a putut răspunde nici un cuvînt şi i-a promis să-şi refacă scrierile contra isihaştilor şi să le arate, înainte de-a le răspîndi, lui Palama. Dar nu s-a ţinut de cuvînt, ci a pornit să scrie şi mai exagerat, atacînd acum mai ales pe Palama, de al cărui nume înainte nu se legase. Sf. Grigorie spune că are scrierile lui Varlaam şi le-a respins, dar nu pe toate. De aceea îl roagă pe Achindin să obţină de la Varlaam scrierea lui (se vede că era un memoriu adresat patriarhului contra lui Palama) şi să-l ţină şi pe Varlaam să nu fugă la auzul venirii sale, cum obişnuieşte. Era să vină la Constantinopol imediat

[1] P.G. 3, 816B.

după coborîrea din Atos, dar pe de-o parte ştie că dreapta credinţă îşi va găsi apărători şi acolo, iar pe de alta vrea să-l lase pe Varlaam să răsufle puţin, căci de-l va ruşina prea mult i-e teamă că-şi va pune capăt zilelor, cum s-a exprimat mai înainte. Că Varlaam punea multă ambiţie personală în chestiunea aceasta sau că era un om fără curaj şi deci afirmaţia lui Palama nu e inventată o dovedeşte faptul că îndată ce Biserica i-a dat dreptate lui Palama, a fugit în Apus. Unul care luptă numai de dragul adevărului sau are curaj, nu face aşa. Varlaam ar fi trebuit să rămînă pentru a lupta mai departe, sau pentru a se supune.

Se pare că Palama n-a mai aşteptat plecarea împăratului, ci luînd cu sine pe Isidor (cu el se suise şi în Atos) şi pe Marcu, care erau cei mai de frunte dintre prietenii săi, şi pe Dorotei, porni spre Constantinopol. Trecînd prin Tracia, cînd fu în părţile Odrisului şi Orestidei scrise fostului său tovarăş de viaţă ascetică, lui David, care petrecea în munţi între Tracia şi Bulgaria (Scitia, zice Filotei), acolo unde îşi ridicase mînăstirea Grigorie Sinaitul, să vină şi el la Constantinopol. Dar acela plecase deja spre Constantinopol împreună cu mai mulţi prieteni, între care era şi Dionisie, fost nobil din Constantinopol; plecaseră de teama unor expediţii ale barbarilor. Cînd ajunse Palama în Constantinopol, mulţi erau cîştigaţi de partea lui Varlaam. Sf. Grigorie începu să lămurească lumea, îndeosebi pe arhierei şi pe patriarh şi curînd întunericul fu împrăştiat de lumina adevărului, cum se exprimă Filotei. Zile şi nopţi întregi citi şi discută Palama cu arhiereii scrierile sale contra lui Varlaam şi inovaţiile aceluia, aşa încît aceia rămaseră convinşi că Palama este apărătorul dreptei credinţe.

6. PRIMUL SINOD ÎN CONTROVERSA ISIHASTĂ: 11 IUNIE 1341

Sinodul acesta e încă un măr de ceartă între istorici, așa cum a fost și între contemporani. Partidul achindist, în frunte cu Achindin și mai ales cu patriarhul Ioan Caleca, s-a silit din răsputeri să acrediteze părerea că acest sinod n-a intrat în fondul chestiunii care forma obiectul de controversă între Varlaam și Palama și deci n-a aprobat punctul de vedere reprezentat de cel din urmă. Sinodul a admis să discute numai chestiunea rugăciunii isihaste și foarte la suprafață cea a luminii din Tabor, condamnînd pe Varlaam că vorbea necuviincios despre ele. Dimpotrivă Filotei, Cantacuzino și Palama susțin că sinodul a ascultat și a condamnat toate acuzele aduse de Varlaam isihaștilor. Cantacuzino afirmă că Palama a prezentat sinodului și tomul aghioritic care cuprinde prescurtat toată doctrina palamită.

Punctul de vedere achindinist este susținut de toți istoricii catolici, ceea ce indică o mare parțialitate, căci nu e nici un motiv să admiți că aderenții isihaști au falsificat adevărul în chestia sinodului, iar achindiniștii au fost cu totul obiectivi.

Adevărul asupra acestui sinod trebuie scos la iveală printr-o cercetare critică a tuturor momentelor care vin în vreo legătură cu el. Documentul capital care ne poate clarifica în această privință este tomul care se referă la acest sinod. Sinodul însuși n-a dat un tom; cauza foarte probabilă a acestui fapt este că Varlaam a retractat la sfîrșitul sinodului acuzele sale la adresa isihasmului, iar sinodul nu avea nici un interes să contribuie cu ceva la prelungirea unei dispute care părea închisă.

Cînd însă acuzele lui Varlaam fură reluate, după fuga lui în Occident, de Grigorie Achindin și din pricina aceasta trebui să se adune peste două luni un al doilea sinod, isihaștii cerură să li se dea o dovadă despre dezaprobarea lui Varlaam la primul sinod; trebuia un dig împotriva valurilor antiisihaste

care se vedeau că nu se vor liniști ușor. Că tomul acesta a fost cerut de isihaști nu ne-o spune decît patriarhul Caleca și un alt document achindinist de pe la 1367. Ioan Caleca ne spune că chiar „a fost silit" de Cantacuzino să dea monahilor această dovadă. Iar documentul de pe la 1367 afirmă că tomul fiind compus de palamiți cuprindea acoperit învățătura lor și patriarhul Caleca n-a voit la început să-l subscrie, dar silit (*βιασθειν*) de aderenții lui Cantacuzino l-a iscălit mai pe urmă fără voia lui (*ακων*) „ignorînd viclenia ereziei ascunsă în el".

Deși numai izvoarele achindiniste ne spun că palamiții au cerut acest tom, totuși să admitem că e adevărat.

Ce rezultă de aici? *Că palamiții au ieșit din primul sinod cu conștiința că au biruit.* Ei n-aveau de ce să se teamă de un tom în care să fie expuse dezbaterile și rezultatul primului sinod, ci dimpotrivă *doreau* un astfel de document. Apoi dacă e drept că patriarhul cu dispoziții achindiniste, Caleca, s-a opus subscrierii unui astfel de tom, e semn că achindiniștii au socotit că acest tom cuprinde, măcar acoperit, învățătura palamită și, deci, și sinodul I din 1341, ale cărui dezbateri le reda, a fost favorabil ei. Ce motiv a avut patriarhul Caleca să se opună subscrierii unui document în care se expunea simplu decursul sinodului și rezultatul lui? Să fie cel invocat de documentul de la 1367, că patriarhul Caleca a socotit că nu era potrivit să dea un tom sinodal asupra chestiunilor pe care sinodul le-a tratat împăciuitor (*οικονομικως*) ? Acesta era un motiv pentru sinod cînd se credea că disputa s-a sfîrșit, dar nu pentru Caleca peste două luni, cînd disputa se vedea că nu va înceta fără pași mai hotărîți. Curios e că patriarhul nu indică motivul pentru care numai silit a subscris tomul, dar s-ar subînțelege din ce spune în altă legătură de idei că motivul ar fi fost că nu voia să se înceapă o dispută dogmatică. Dar disputa dogmatică era în toi, reanimată de Achindin, iar tomul nu conținea, după cum îl interpretează el, nimic dogmatic, pentru că nimic dogmatic nu s-a discutat la acel sinod. *Așadar, palamiții au cerut o expunere a felului cum a decurs sinodul, iar contrarii lor s-au opus.*

Dar tomul acesta, după cum recunoaște documentul de la 1367, cuprindea măcar acoperit învățătura palamită. Pe de altă parte, Caleca, comentîndu-l, recunoaște că el exprimă fidel dezbaterile sinodului, căci cu el argumentează cele petrecute în sinod. *Deci, după înșiși achindiniștii tomul sinodului dintîi, din 1341, cuprinde elementele învățăturii palamite.* E al doilea fapt pe care trebuie să-l reținem. (Desigur, alternativa cealaltă, care e la fel de probabilă, că tomul acesta s-a dat fără cererea isihaștilor ar fi și mai hotărîtoare în

favoarea tezei că hotărîrile sinodului prim din 1341 au fost considerate deja la două luni de un alt sinod ca fiind îndreptate în contra oricărui atac la adresa isihaştilor).

Cînd s-a dat, precis, acest tom? Exemplarul editat de Miklosich-Müller (Acta I, 202-216) după un codice vienez, are ca dată luna iulie, indicţionul IX (anul 1341). Asemenea şi cel editat de P. Uspenskij, după cod. Lavra 1945, ce datează din 1708. Cel din P.G. 151, 679-692 se prezintă ca datînd din luna august a aceluiaşi an. La fel exemplarul din bibl. Laurent. Plut. VIII, cod. VIII, care e precedat de o introducere de-a monahului Hristodul (Ioan Cantacuzino). Tot aşa cel editat de Tischendorf, Anecdota sacra et profana p. 44-45. Exprimă ceva adevăr ambele date? Sau să dăm crezare numai exemplarelor care ne prezintă ca dată luna august?

Mai întîi rămîne stabilit că tomul acesta s-a dat după al doilea sinod, din 1341. Ne-o spune nu numai Caleca şi Achindin, ci şi Filotei, Cantacuzino, Palama şi tomul din februarie 1347. Toţi şi mai ales Palama îl aduc însă în strînsă legătură cu sinodul al doilea. Trebuie să fi fost dat în zilele ce-au urmat imediat sinodului al doilea, fiind subscris de ierarhii adunaţi la acel sinod. Cum are să se explice că un exemplar (şi poate şi altele, needitate) ne prezintă ca dată luna iulie, iar celelalte luna august? Divergenţa aceasta s-ar putea explica în două feluri: sau că sinodul al doilea s-a ţinut spre sfîrşitul lui iulie şi atunci s-a compus şi tomul, iar pînă în august s-au adunat iscăliturile tuturor celor 7 ierarhi, sau că sinodul s-a ţinut în august dar aderenţii isihaştilor au compus tomul mai înainte de a se aduna sinodul, în iulie, cînd au văzut că atacurile lui Varlaam sînt reluate de Achindin, dar a fost subscris după închiderea sinodului. În cazul din urmă sinodul s-ar fi convocat tocmai provocat de insistenţa isihaştilor în legătură cu subscrierea acestui tom. Ierarhii vor fi vrut să stabilească întîi că şi atacurile lui Achindin sînt inspirate de cele ale lui Varlaam. În felul acesta s-ar explica mai bine şi faptul pentru care tomul nu face pomenire de Achindin şi de sinodul al doilea. Totuşi, din expresiile lui Palama şi ale tomului din februarie 1347 că tomul nu numai „s-a subscris", ci s-a şi „scris" după condamnarea lui Achindin, urmează cu mult mai probabil că sinodul s-a ţinut la finele lui iulie. Chestiunea s-ar soluţiona uşor dacă am cunoaşte data precisă a celui de-al doilea sinod.

Dar despre data acestui sinod nu putem spune decît că e sau sfîrşitul lui iulie sau începutul lui august. În orice caz, tomul s-a născut sub impresia agitaţiei lui Achindin. Cum însă aceasta se referea direct şi aproape exclusiv la problema raportului dintre fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu, evident că atît făuritorii tomului cît şi subscriitorii lui au fost conştienţi că el e menit să înfunde gura lui Achindin tocmai în această chestiune. Or, cum ar fi putut tomul avea această menire, dacă el n-ar fi cuprins nimic în această chestiune? Apariţia lui, dacă n-ar fi însemnat o întărire a punctului de vedere isihast tocmai în această chestiune, ar fi fost deplasată acum.

În această legătură de idei putem nota de pe acum o contrazicere în care ajunge patriarhul Ioan Caleca. În cele de mai sus am văzut că el însuşi afirmă că tomul i-a fost smuls cam cu sila de isihaşti; în altă scriere a sa, în care se sileşte să dea o explicare proprie tomului, afirmă că tomul n-a avut alt scop decît să întărească cele cîteva canoane cuprinse în el contra celor ce încep vreo dispută dogmatică. Dacă acesta ar fi fost scopul tomului, lucru la care ţinea aşa de mult Caleca, la ce ar mai fi trebuit silă pentru a-l subscrie? Sau poate ţineau şi isihaştii să se afirme acest lucru împotriva lui Achindin, care reluase acuzele lui Varlaam? În cazul acesta iar s-ar contrazice Caleca, dat fiindcă de atîtea ori afirmă că Palama a reînceput discuţia după primul sinod, ceea ce de altfel vom vedea că nu-i adevărat.

Şi acum să expunem cursul dezbaterilor din sinod, mai ales pe baza examinării obiective a tomului.

Împăratul, întorcîndu-se din expediţia sa din Acarnania anume pentru domolirea acestei agitaţii religioase voi mai întîi să împace lucrurile fără a se recurge la mijloace extraordinare. De aceea îndemnă atît pe Varlaam cît şi pe Palama să înceteze cearta. Chiar documentul antiisihast din Cod. Vat. gr. 2335, de care face mare caz M. Jugie[1], mărturiseşte că împăratul, patriarhul şi o serie de demnitari considerau încă înainte de sinod acuzele de erezie aduse de Varlaam la adresa monahilor, ca nedrepte şi toată acţiunea lui Varlaam ca „un atac la adresa întregii vieţi monahale, pornit din spirit de ceartă". Aşa că membrii sinodului, care fu convocat pe ziua de 11 iunie, în biserica Sf. Sofii, după ce încercările de împăcare nu reuşiră, erau mai dinainte convinşi de nedreptatea acuzelor lui Varlaam. Nu mai era lipsă de o dezbatere prea amănunţită, ci doar de împlinirea unei forme pe care o cerea şi o partidă şi alta, una pentru a-şi dovedi acuzele, alta pentru a-şi arăta nevinovăţia. Mai presus de toate nu se renunţa la dorinţa de a se pune cît mai grabnic şi cît mai împăciuitor pentru ambele părţi un capăt acestei tulburări rău venite în situaţia de atunci a statului.

[1] La controverse palamite, EO 1931, 401 (Cf. şi Dict. cath).

Sinodul se adună în marea biserică a Sf. Sofii. Participă împăratul Andronic al III-lea, patriarhul Ioan Caleca, mulți arhierei, senatul, o seamă de demnitari, clerul și egumenii din Constantinopol și lume multă din oraș ca public.

Întîi fu invitat Varlaam „să arate și să dovedească de are ceva să spună contra monahilor ce trăiesc în isichie", adică acuzele formulate în scris în raportul către patriarh. Varlaam avea rolul de acuzator, iar monahii de acuzați. Probabil pentru că văzuse că atmosfera este favorabilă monahilor, Varlaam fie din diplomație, ca să apuce aprobarea sinodului asupra vreunor premise mai depărtate, fie din teamă că va fi condamnat pentru învățăturile pe care le susținea contra isihaștilor, – începu să vorbească despre lucruri a căror legătură cu acuzele la adresa monahilor sinodul n-o vedea; își exprimă anumite nedumeriri dogmatice și puse anumite întrebări la care cerea răspuns, căci altfel nu va trece la acuzele contra isihaștilor. M. Jugie recunoaște că „Varlaam a fost invitat să-și dezvolte acuzele pe care le formulase contra isihaștilor și a lui Grigorie Palama în raportul său în scris către patriarh", dar în continuare spune că „Varlaam a fost oprit să abordeze chestiunea dogmatică a naturii luminii din Tabor, poruncindu-i-se să se țină la punctul precis care i-a fost indicat". Dar oare nu înșirase Varlaam în raportul său în scris către patriarh și chestiunea dogmatică a naturii luminii din Tabor? Iată ce nu se poate crede. Doar toată polemica culminase în acest punct al deosebirii între ființa și lucrările lui Dumnezeu și numai după aceasta – sigur pentru că în acest punct i se părea lui Varlaam că greșește Palama mai grav – a venit Varlaam cu pîra la Constantinopol. Însuși tomul arată de altfel că sinodul a fost sesizat de acuza lui Varlaam în acest punct. Căci în introducere spune că Varlaam a acuzat pe monahii, care afirmau că văd lumini negrăite, de pretenția că văd ființa lui Dumnezeu, iar cînd aceia se apărară spunînd că această lumină „nu e ființa lui Dumnezeu, ci harul Lui necreat, etern și îndumnezeitor, îi acuză de *diteism*"[1].

Nedumeririle și întrebările asupra cărora a căutat Varlaam să abată atenția sinodului n-a fost chestiunea dogmatică dezbătută în polemica cu Palama. Sinodul îi porunci de mai multe ori să revină la chestiune, dar Varlaam „nu voi să vobească despre chestiunile care aveau să fie examinate, adică de pîra scrisă contra monahilor"[2]. Atunci se citiră canonul 64 al sinodului VI ecumenic și 19 al sinodului din Calcedon, care interzic unuia care nu-i episcop să scormonească în public vreo discuție dogmatică. Patriarhul Ioan Caleca și teologii catolici spun că aceste canoane s-au citit cu scopul de a fi oprit Varlaam să vorbească peste tot de acuzele dogmatice la adresa isihaștilor. Că nu cu acest scop s-au putut citi aceste canoane e dovadă faptul că aceiași teologi catolici luînd de bun documentul achindinist de la 1367 afirmă că chestiunea dogmatică ocolită la acest sinod a fost tratată la un sinod viitor. Cum s-ar fi putut prezenta însă la acel sinod viitor, și în general la orice sinod, cineva cu acuze dogmatice dacă aceste canoane opresc pe cine nu-i episcop să vorbească, în general, public despre dogme? Grigorie Palama, răspunzînd lui Ioan Caleca îi atrage atenția că tomul interpretează citirea acestor canoane în sensul că ele opresc pe cineva să scormonească o chestiune dogmatică nouă. Sinodul se vedea în perspectiva de a asista la răscolirea unor noi probleme dogmatice. De aceea ordonă lui Varlaam să vorbească despre problema deja răscolită, despre acuzele la adresa isihaștilor. Acestea nu erau o problemă răscolită pentru prima dată acum în sinod, ci una care tocmai trebuia soluționată. Sinodul nu voia să se vadă adunat pentru a face începutul unei noi discuții dogmatice, ci pentru a pune sfîrșit uneia vechi. „N-a fost respins Varlaam pentru că vorbea despre dogme, ci pentru că a încercat să vorbească despre ceva care nu se ținea de chestiunea de la ordinea zilei". Dar că sinodul n-a vrut în general să audă despre acuzele dogmatice ale lui Varlaam, nu e drept. Doar tocmai pentru aceasta s-a adunat și la aceasta l-a invitat pe Varlaam. Patriarhul Caleca merge pînă acolo încît afirmă că Varlaam n-a fost condamnat pentru vreo eroare dogmatică, ci numai pentru că a început o discuție dogmatică. Grigorie Palama respinge ușor această afirmație cu întrebarea că de ce nu s-a rostit această condamnare înainte de-a respinge Palama atacurile lui Varlaam?

Că sinodul voia de la Varlaam o expunere a pîrilor contra isihaștilor, iar acela nu mai voia s-o facă, ne dovedește și expresia din tom, că Varlaam *„uitînd parcă de ce e vorba"*, s-a apucat de alte chestiuni. Nu e de crezut ca expresia aceasta să nu redea cît mai apropiat o impresie generală a sinodului, căci altfel n-ar fi admis-o patriarhul Ioan Caleca. Știm doar de la Grigorie Palama că tomul a fost examinat și îndreptat în cursul mai multor zile de cei care l-au subscris și publicat.

Același lucru îl dovedește și faptul că după citirea celor două canoane s-a citit pîra lui Varlaam contra monahilor. Prin nimic nu indică tomul că s-ar fi citit numai anumite părți din această pîră. Dimpotrivă, ținuta limbajului arată că s-a citit reclamația întreagă. Aceasta o recunoaște și M. Jugie, Bois.

[1] P.G. 151, 680.
[2] P.G. 151, 681.

I. Stein. Or, se poate admite că această reclamaţie nu se referea şi la chestiunea raportului între fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu, cea mai importantă din toată polemica? Sinodul, deci, a luat oficios cunoştinţă de partea dogmatică a disputei şi nu înţelegem de ce l-ar fi oprit pe Varlaam să o expună şi oral.

Despre citirea acestei reclamaţii, patriarhul Ioan Caleca nu vrea să amintească nimic, ci trece de-a dreptul la citirea unor pasaje din scrierile polemice ale lui Varlaam contra isihaştilor, sărind şi peste cuvîntarea de apărare a lui Palama, care a urmat citirii reclamaţiei. Trece, pentru a evita să recunoască faptul că sinodul a luat la cunoştinţă toate cauzele lui Varlaam. Ba chiar vrea să acrediteze părerea că Varlaam n-a mai fost primit ca acuzator şi nici Palama ca unul în apărare.

Cantacuzino ne informează că Varlaam a întovărăşit citirea reclamaţiei (sau a cărţii contra isihaştilor; nu se înţelege lămurit) şi de explicări şi dezvoltări orale.

Fu invitat apoi ieromonahul Grigorie Palama, ca cel mai mult atins de aceste acuze, să se apere. Cuvîntarea lui nu ne este păstrată, dar tomul ne spune că Palama a arătat că Varlaam a început întîi să scrie contra monahilor aducîndu-le acuzele expuse la începutul tomului. Care sînt aceste acuze? Tomul spune în introducere că Varlaam auzind pe monahi pretinzînd că „cei curaţi cu inima primesc iluminări dumnezeieşti în chip mistic şi negrăit, i-a acuzat că socotesc împărtăşibilă fiinţa lui Dumnezeu. Monahii apărîndu-se că nu primesc fiinţa, ci harul necreat, etern şi îndumnezeitor al Duhului, Varlaam i-a acuzat de diteism". Cum vedem, foarte puţin se vorbeşte aci despre iluminări şi aproape numai despre problema dogmatică. Asupra acesteia a insistat Palama mai mult, arătînd că acuzele lui Varlaam sînt contrare cuvintelor sf. Părinţi.

Patriarhul Ioan Caleca nu numai că reface cuvîntarea lui Palama, cum am amintit mai sus, ci chiar vrea să lase – cel puţin impresia – că Palama n-a mai fost invitat să ia cuvîntul, ca fiind de prisos, o dată ce Varlaam a fost reprobat prin însuşi faptul că a produs o dispută dogmatică, nemaifiind admis ca acuzator. Palama a rămas planînd cu acuza asupra sa pentru a fi discutată cu altă ocazie.

De-abia după cuvîntarea de apărare a lui Palama se trecu la citiri din scrierea lui Varlaam *Contra masalianilor*. Nu vom greşi dacă vom afirma că la sfîrşitul cuvîntării lui Palama, Varlaam devenise din acuzator acuzat. Întîi acesta fusese invitat să-şi dezvolte acuza, apoi se citise reclamaţia sa scrisă.

Isihaştii, ca acuzaţi, trebuiau să se apere. Grigorie Palama se achită de misiunea aceasta atît de satisfăcător, încît la sfîrşit rolurile erau cu totul inversate. Varlaam trecea pe banca acuzării. De aceea acum i se aduc scrierile. Probabil le-a prezentat Palama însuşi şi se citiră din ele atîtea pasaje cîte trebuiau pentru edificarea sinodului.

Cum prezintă Ioan Caleca lucrurile, nu se poate explica cum de s-a ajuns să se citească din scrierea lui Varlaam ca a unui acuzat. El spune că Varlaam şi Palama „au fost aduşi de sinod pentru că se acuzau reciproc de erezie". Varlaam a vorbit cel dintîi, dar îndată sinodul l-a dezaprobat pe motiv că a răscolit o discuţie dogmatică. Dar atunci la ce-a mai fost de lipsă să se citească din scrierile lui Varlaam? Aceasta nu o explică suficient Ioan Caleca. La ce-a fost de lipsă să se citească din ele tocmai după cuvîntarea lui Palama? Dacă sinodul a avut aceeaşi atitudine faţă de amîndoi, de ce nu s-a citit şi din scrierile lui Palama? Trebuia chiar să se citească din ele întîi, pentru că întîi a fost acuzat Palama. Se vede că sinodul n-a condamnat pe Varlaam pe simplul motiv că a mişcat discuţia dogmatică împotriva isihaştilor, ci pentru că susţinea lucruri contrare învăţăturii bisericeşti. Şi se mai vede că Palama a scăpat de sub acuze prin cuvîntarea sa, iar Varlaam tocmai în urma acelei cuvîntări ajunge acuzat, de trebuie să i se ia în cercetare scrierile.

Ce s-a citit din scrierile lui Varlaam intitulate *Contra masalianilor*? Caleca spune că s-a citit cea *Despre lumină* şi cea *Despre rugăciune*. Modul articulat în care vorbeşte despre ele Caleca ne arată că aceste tratate s-au citit întregi. Palama, de acord cu Caleca, spune că după cuvîntarea sa de apărare, *„s-a expus mai amănunţit cuvîntarea despre lumină"* a lui Varlaam. Numai cît patriarhul Caleca, spre deosebire de Palama, face o prea mare distincţie între problema luminii şi cea a deosebirii între fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu. Sinodul s-ar fi sesizat numai de prima într-un mod superficial, dezaprobînd doar felul necuviincios în care se exprima despre acea lumină Varlaam. Dar este imposibil ca într-o scriere care se ocupă, în mod special, cu această lumină să nu se fi expus o opinie despre natura intimă a ei şi să nu se fi exprimat *eo ipso* o judecată asupra raportului acelei lumini cu Dumnezeu, cu atît mai mult cu cît Varlaam a trebuit să răspundă lui Palama, care, încă în prima triadă, în scrierea sa despre lumina dumnezeiască, priveşte această lumină ca o manifestare a lui Dumnezeu, deosebită de fiinţa Lui. Am văzut, expunînd ideile ultimei triade a lui Palama, care e replica la scrierea *Contra masalianilor*, că Varlaam se ocupa în această operă

aproape numai cu lumina dumnezeiască, dar nu la suprafață, ci luînd o atitudine în chestiunea raportului între ființă și lucrările lui Dumnezeu. Toate citatele pe care le-am dat din opera lui Varlaam, cînd am expus replica lui Palama, se referă la această problemă.

Palama observă că „*Cuvîntarea despre lumină* (a lui Varlaam, n.ns.) cuprindea toate, și toți cei inițiați în chestiune știu că tot răspunsul lui Palama la atacurile lui Varlaam se referă la lumină și la rugăciunea sfîntă".

E adevărat că în tom nu e inserat decît un pasaj din scrierea lui Varlaam despre lumină, dar în urma mărturiei lui Caleca însuși, putem afirma sigur că s-a citit în sinod toată scrierea. Se va fi inserat în tom numai acel pasaj, pentru că asupra lui se va fi oprit în mod deosebit sinodul, ca asupra unuia ce cuprinde toate elementele doctrinei lui Varlaam.

Iată acest pasaj: „Lumina dumnezeirii care a strălucit în Tabor *nu era neajunsă (απροσιτον), nici cu adevărat lumină a dumnezeirii, nici mai sfîntă și mai dumnezeiască decît îngerii, ci inferioară chiar cugetării noastre.* Căci toate cugetările și toate cele inteligibile sînt mai venerabile decît acea lumină, *care ne vine prin aer și stă sub puterea simțului și se arată celor ce privesc numai lucruri sensibile, fiind materială și avînd o formă și arătîndu-se în spațiu și în timp, colorînd aerul și acum formîndu-se și arătîndu-se, acum evaporîndu-se și trecînd în neexistență*, ca o fantasmă, ca ceva împărțit și mărginit. De aceea a fost văzută de inși care au pierdut puterile mintale sau care nici nu le-au avut vreodată și nu se purificaseră, ci erau nedesăvîrșiți chiar privind vederea aceea de pe munte, deoarece nu se învredniciseră de înțelegerea celor divine. De la o astfel de lumină trecem mai sus la cugetări și contemplații, care incontestabil sînt mai înalte decît acea lumină. Așadar cei ce spun că acea lumină este *mai presus de minte, că e adevărată, neajunsă și celelalte asemenea*, sînt rătăciți... și introduc în biserică dogme păgubitoare".

Din acest citat se desprind două poziții, direct opuse, față de lumina din Tabor: cea a lui Varlaam și cea a isihaștilor.

Isihaștii socoteau acea lumină *neajunsă*, adică inaccesibilă pe calea naturală a simțurilor, fiind mai presus de natură și de îngeri și perceptibilă numai prin puterea Duhului Sfînt. Dacă e mai presus de simțuri, de minte și de îngeri, evident că ține de dumnezeire, e „cu adevărat dumnezeiască". Ea e imaterială și permanentă și are toate însușirile care decurg din notele enumerate, „celelalte asemenea".

Poziția lui Varlaam e opusă pe toată linia. Lumina aceea e mai prejos de îngeri și de minte și e supusă simțurilor. Nu e deci dumnezeiască, ci e

materială. Ba e chiar inferioară luminii obișnuite, fiind o ficțiune a halucinației inșilor subnormali.

Sinodul a respins poziția lui Varlaam. Nu înseamnă aceasta o confirmare a poziției isihaștilor? Sau există cumva o poziție de mijloc pe care s-o fi luat sinodul? Nu putem înțelege în ce-ar consta o astfel de poziție. Apoi dacă acesta ar fi cazul, sinodul ar fi trebuit să-și facă observațiile sale și față de poziția isihastă, retușînd unele din notele pe care le atribuiau aceia luminii dumnezeiești. Or, aceasta nu s-a întîmplat, ci, cum spune tomul, „monahii s-au dovedit neatinși de acuzele lui Varlaam, ca unii ce respectau și persistau în explicațiile și predaniile Părinților".

E drept că poziția lui Varlaam n-a fost respinsă în sinod și în tom cu o formulare proprie, ci numai cu citate patristice. Dar aceasta a făcut-o sinodul pentru a dovedi că nu se introduce o dogmă nouă în Biserică, ci se afirmă vechea învățătură, față de înnoirea lui Varlaam. Încolo, citatele patristice din tom sînt astfel alese că prin ele se respinge net învățătura lui Varlaam și se confirmă poziția isihaștilor.

Privitor la aceste citate, M. Jugie afirmă mai întîi că în sinod n-a fost vorba decît de cel din Ioan Damaschin și de cel din Andrei Criteanul. Celelalte le-a inserat Palama în tom de la sine, dar tomul întreg, așa cum se prezintă azi, a fost subscris de patriarhul Caleca și de ceilalți ierarhi. Această afirmație o face M. Jugie pe baza cuvintelor lui Ioan Caleca: „Se citiră și cuvintele sfîntului Ioan Damaschin și ale lui Andrei Criteanul, cele pe care le-au scris despre sfînta Schimbare la Față a lui Hristos". Dar cuvintele lui Caleca nu cred că au un înțeles eliminator. Caleca a amintit numai aceste citate pentru că ele sînt cele dintîi și cele mai extinse (cît toate celelalte 19 citate la un loc). Apoi în diversele comentarii ale tomului, Caleca susține că s-a lăsat cu greu convins să-l iscălească. Ca motive, însă, aduce totdeauna altele, niciodată pe acela că s-ar fi inserat în el lucruri despre care n-a fost vorba în sinod. Din cele 6 pagini și jumătate cît cuprinde tomul în P.G. 151, citatele în chestiune ocupă mai mult de-o pagină. Să fi subscris Caleca și ceilalți ierarhi, dintre care unii foarte scrupuloși, un tom care cuprindea atîta text de care n-a fost vorba în sinod? Atanasie al Cyzicului își justifică și el întîrzierea în a subscrie tomul cu alte motive, dar de-o eventuală interpolare de texte necitite în sinod, nu amintește. Mai amintim că cel care a prezentat citatele patristice sinodului trebuie să fi fost Palama, căci el era purtătorul de cuvînt al isihaștilor contra lui Varlaam. Să nu fi prezentat el decît două

citate și, în general, se poate admite că sinodul a trecut peste toată problema numai cu două citate patristice?

În al doilea rînd, M. Jugie afirmă că citatele patristice din tom nu afirmă explicit învățătura isihastă despre divinitatea luminii din Tabor, ci sînt expresii oratorice și metaforice, vagi și ambigui. Dar de la început trebuie să observăm că ele au fost considerate de sinod ca respingînd doctrina lui Varlaam despre lumină și întărind-o pe cea isihastă; respingînd afirmația că lumina din Tabor e materială și mai prejos de cugetări și confirmînd că e imaterială, neajunsă, mai presus de minte și de îngeri și cu adevărat lumină a dumnezeirii.

Să rămînem deocamdată numai la cele două texte din Ioan Damaschin și Andrei Criteanul. În textul lung al lui Damaschin întîlnim expresii ca: „Astăzi abisul luminii *neajunse*, astăzi revărsare *nemărginită* de strălucire dumnezeiască... Acum s-au arătat *cele nevăzute* de ochi omenești... Trupul muritor izvorăște *slava dumnezeirii*... Nu din afară s-a adus slava trupului, ci dinăuntru, *din dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvîntului lui Dumnezeu*, unită ipostatic, în mod negrăit, cu trupul... Pe fruntașii apostolilor îi ia *martori ai slavei și ai dumnezeirii Sale și le descoperă lor dumnezeirea Sa*... slava dumnezeiască, cea *care transcende toate* (την παντων επεκεινα), singura mai presus de toate și mai înainte de toate... Ioan a văzut *slava netemporală a Fiului*... Cel ce s-a născut fără început din Tatăl are *raza naturală fără de-nceput a dumnezeirii, și slava dumnezeirii devine și slavă a trupului*... Acestea sînt cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit. Așa vom fi în veacul viitor pururea cu Domnul, privind pe Hristos în lumina radiatoare a dumnezeirii...".

Iar Andrei Criteanul are cuvinte ca acestea: „Mîntuitorul urcă pe ucenici pe muntele cel înalt... ca să le arate slava și strălucirea mai presus de lumină a propriei dumnezeiri... Aceia devenind afară din trup și din lume, pe cît era posibil, au cunoscut starea din veacul viitor din cele ce le-au experiat... Lumina cea neapropiată și netemporală a schimbat la față propriul trup și a strălucit mai presus de ființă prin prisosința propriului izvor de lumină...". Iar apostolii n-au văzut-o prin puterile naturale, ci depășind propria natură, ceea ce se arată prin faptul că au căzut în somn greu.

Fără îndoială, lucrurile de care se vorbește aici nu pot fi exprimate cu precizie matematică și întru totul adecvat. În mod fatal trebuie să folosești comparații și termeni aproximativi. Dar aceasta nu înseamnă că din tabloul total nu se desprinde destul de clar o anumită idee despre lumina dumne-

zeiască. Trebuie să admitem, de altfel, că Părinții aceștia au vrut să exprime și o opinie despre lumina dumnezeiască, nu numai să se îmbete fără noimă într-o terminologie bombastică. Care este opinia lor despre lumina dumnezeiască, așa cum se desprinde din cuvintele lor? Sigur că una care nu se deosebește întru nimic de cea a isihaștilor. Și ei spun că e o lumină care nu poate fi ajunsă pe calea puterilor naturale, care e mai presus de natură și de îngeri, care nu e materială, care e răspîndită de dumnezeirea Cuvîntului întrupat. Maniera teologilor catolici de-a trece repede peste astfel de expresii, fără a le învrednici de-o analiză oarecare, ci taxîndu-le de exagerări oratorice și metafore ce nu exprimă nimic, e cel puțin superficială, dacă nu de rea credință.

Dintre celelalte citate, unele nu exprimă mai mult ca cele două pomenite, în altele însă se face o deosebire clară între ființa lui Dumnezeu, care nu se poate vedea și împărtăși, și între lucrările Lui care se împărtășesc, cum e harul, sau se văd în stare extatică, cum e lumina. Așa e locul lui Vasile cel Mare că „Duhul Sfînt după ființă e neapropiat, dar cu puterea toate le umple"[1], sau cel în care spune că „lucrările lui Dumnezeu sînt variate, dar ființa e simplă. Iar noi spunem că cunoaștem pe Dumnezeu din lucrări, de ființă însă nu socotim că ne putem apropia. Lucrările Lui coboară la noi, dar ființa rămîne neapropiată". Un loc din Atanasie cel Mare în care se spune că „nici un om nu poate vedea ființa lui Dumnezeu descoperită", e comentat în tom astfel: „De aici se vede că nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava Lui". Important este locul din Dionisie Areopagitul (Epist. II)[2] în care se face distincție între dumnezeirea, care e darul prin care ne îndumnezeim, și izvorul din care vine aceea, care e mai presus de orice principiu. Același sens îl are un loc din Sf. Ioan Gură-de-Aur, în care se spune că „nu Dumnezeu se varsă, ci harul".

Chiar dacă nu s-ar fi citit în sinod citatele din urmă – ceea ce nu-i de crezut – avem și alte argumente că sinodul s-a sesizat și de problema dogmatică pe care o implică lumina din Tabor. Din introducerea tomului știm că Varlaam a venit acuzînd pe isihaști de diteism, ca unii ce numeau dumnezeire atît lucrarea dumnezeiască cît și izvorul ei neîmpărtășibil. Sinodul, respingînd acuza lui Varlaam și declarînd pe isihaști neatinși de acuzele lui, evident că a aprobat învățătura lor, ca fiind în consonanță cu cea a Părinților.

[1] P.G. 151, 686 A.
[2] P.G. 3, 1068-9.

Un alt argument îl avem în cuvîntarea împăratului. După citirea citatelor, Varlaam făcînd unele obiecțiuni, împăratul a intervenit spunînd: „Nimeni să nu creadă, auzindu-ne mărind după cuviință acea lumină atotdumnezeiască, că socotim vizibilă natura lui Dumnezeu. *Căci deși au ajuns la o așa înălțime a vederii cei ce s-au unit în munte cu Iisus, ei au văzut numai harul și slava dumnezeiască, nu însăși natura care procură harul.* Doar o știm pe aceea, învățați de dumnezeieștile cuvinte, neîmpărtășibilă, necuprinzibilă, nevizibilă, nici celor mai înalte puteri supralumești, nelăsînd nici măcar vreo urmă cît de mică pentru cele ce sînt mai jos de ea". O mai clară expunere a doctrinei isihaste nici că se putea. Cuvintele împăratului dovedesc în plus că în sinod s-au citit toate locurile patristice cuprinse în tom și poate și altele, căci numai din primele două nu s-ar fi făcut așa de ușor trecerea la astfel de cuvinte ale împăratului.

Varlaam fu dovedit astfel că învață contrar învățăturii bisericești și fu dat de rușine, cum zice tomul.

Dezbaterea trecu de la problema aceasta dogmatică la atacurile lui Varlaam contra practicilor și obiceiurilor isihaste, fiind respins și pe acest teren. Deosebită atenție se dădu atacului la adresa rugăciunii isihaste: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă*. Varlaam acuza pe isihaști că se folosesc atît de des și exclusiv de această scurtă rugăciune, cum se folosesc bogomilii de *Tatăl nostru*, și că în loc de: Iisuse Hristoase, *Dumnezeul nostru*, zic Iisuse Hristoase, *Fiule al lui Dumnezeu*, care iarăși ar fi erezie bogomilă. Isihaștii – desigur, prin Palama – aduseră cîteva locuri patristice despre îndreptățirea acestei rugăciuni. Însuși împăratul luă cuvîntul și o susținu. Varlaam fu dezaprobat și în această chestiune. Văzînd că va fi condamnat, ceru iertare.

Cantacuzino spune că Varlaam văzînd că va fi condamnat l-a rugat pe el de sfat și ajutor. Și el îl sfătui să nu aștepte condamnarea, ci să-și recunoască greșeala sa și dreptatea monahilor. Varlaam răspunse că poate va fi condamnat chiar mărturisindu-și greșeala ca unul ce-a atacat dreapta învățătură. De aceea crede că ar fi mai bine să aștepte în tăcere condamnarea. Cantacuzino îl asigură însă că nu i se va întîmpla așa ceva, cît timp este el de față. Varlaam ascultă, păși în mijloc și mărturisi că nu din spirit de ceartă, ci din neștiință a susținut cele ce-a susținut. Acum recunoaște că monahii învață de acord cu sf. Părinți. Grigorie Palama și monahii care erau cu el se bucurară de această căință, îl îmbrățișară și-l iertară pentru toate cele scrise contra lor.

Sinodul modifică forma condamnării. În loc să spună că e condamnat deja pentru cele scrise, hotărî că va fi socotit ca excomunicat numai în cazul cînd va persista în astfel de erori (περι των τοιουτων). Și nu numai Varlaam, ci oricare altul va relua vreuna din acuzele lui la adresa monahilor, mai bine zis a Bisericii. Se înțelege deci că condamnarea aceasta lovește și pe Achindin și pe toți viitorii urmași ai lui Varlaam.

Sinodul s-a închis cu cîte o cuvîntare a împăratului și a patriarhului, ambii îndemnînd la pace.

Aliniatul care premerge în tom iscăliturii patriarhului și în care se oprește aspru de-a se mai vorbi sau scrie în viitor despre acestea sau alte chestiuni dogmatice, a fost un adaos al patriarhului, nehotărît de sinod. Aceasta se vede nu numai dintr-o afirmație a patriarhului Caleca și din cea a documentului din Cod. Vat. 1335, ci și din următorul motiv. Ideea aceasta curioasă și imposibilă că nu e voie să discuți nici un fel de chestiune dogmatică, nici măcar cînd suții un punct de vedere aprobat de Biserică, e o idee care revine ulterior ca o obsesie în toate actele lui Caleca împotriva isihaștilor. De asemenea și afirmația din acest pasaj că de aceea s-au inserat cele două canoane în tom, afirmație care nu corespunde adevărului. Între acest pasaj echivoc și neînțeles și între pasajul clar și categoric care precede și prin care se excomunică oricine mai susține tezele lui Varlaam contra monahilor e o oarecare nepotrivire, se simte o curioasă bătaie în retragere.

Știm că patriarhul Caleca n-a voit să participe la sinodul contra lui Achindin de la începutul lui august și numai cu greu a acceptat să subscrie tomul contra lui Varlaam, silit de partizanii lui Cantacuzino, cum zice documentul Cod. Vat. 2335. Tensiunea dintre patriarh și Cantacuzino începe curînd după moartea împăratului Andronic III Paleologul. N-a izbucnit însă decît după serbarea parastasului de șase săptămîni (după 27 iulie). Antagonismul pe terenul politic e firesc să se fi întins asupra tuturor chestiunilor. Cum Cantacuzino sprijinea pe isihaști, Caleca va fi început să ia o atitudine tot mai ostilă acelora. La începutul lui august ea va fi fost destul de definită ca să nu vrea să subscrie un tom în favoarea lor, decît anexînd acel aliniat care putea fi îndreptat și împotriva lor și care lasă o mică posibilitate de-a explica mai tîrziu tomul ca fiind dat nu spre aprobarea punctului lor de vedere, ci contra celor ce dezbat în general o chestiune dogmatică, deci chiar și contra lor. Tot pe ideea din pasajul acesta va călări Ioan Caleca în viitor. De refuzat absolut să subscrie un tom care reda dezbaterile unui sinod de sub președinția sa, nu putea refuza Ioan Caleca. De șters anumite pasaje din el, mai

bine zis de modificat spiritul lui general, iar nu putea modifica. Făcînd uz de toată isteţimea sa, a mai salvat ce se putea salva pentru noua sa atitudine pe care o ştia că va fi tot mai precisă şi a adăugat ca un corp străin nota aceea absurdă, că nu va mai putea discuta în viitor nimeni vreo chestiune dogmatică. Sigur că ameninţarea cu excomunicarea nu o face în acest pasaj. N-o putea face, oricît crede M. Jugie că a făcut-o.

Cine şi-a schimbat după sinodul din iunie atitudinea faţă de isihaşti? Cantacuzino, aprobîndu-le ceea ce nu le-a aprobat sinodul, numai ca să şi-i cîştige prieteni pentru planurile lui de-a prelua puterea, sau Caleca, sub impulsul duşmăniei faţă de Cantacuzino pe care îl vedea aprobînd pe isihaşti? Răspunsul la această întrebare îl dă întîi ţinuta tomului care ne arată că sinodul a fost categoric proisihast. Îl întăreşte apoi faptul că nu Cantacuzino, ci patriarhul era cel care a urmărit puterea şi deci a iniţiat conflictul. Nu numai mărturiile proprii, ci şi achindiniştii Nichifor Gregora şi Dimitrie Cydone ni-l arată pe Cantacuzino foarte leal faţă de împărăteasă şi de fiul ei minor Ioan, negîndindu-se la o răsturnare a lor, ci fiind silit să înceapă lupta şi să se declare ca împărat pentru a-şi salva viaţa ameninţată de partidul condus de marele duce Apocaucos şi de patriarhul, care a pornit pe împărăteasă prin intrigi contra lui. Aceasta s-a întîmplat la începutul lui octombrie. Pînă atunci, şi în orice caz la începutul lui august, Cantacuzino nu premedita să preia puterea împărătească şi să-şi facă partizani pentru aceasta. Intriga şi iniţiativa conflictului pornea de la patriarh şi de la Apocaucos. Cantacuzino rămînea întru totul fidel directivelor defunctului împărat Andronic III. În chestiunea isihaştilor încă se considera executorul testamentului lăsat de el.

•

O problemă încurcată este şi cea a iscăliturilor tomului. Exemplarele pe care le cunosc se împart după numărul iscăliturilor în 4 categorii: cel publicat de Mikosich-Müller n-are nici o iscălitură; cel din P.G. 151, 679 urm. reprodus din Τομος αγαπης, Iaşi 1698, al patriarhului Dosoftei, are pe lîngă iscălitura patriarhului Ioan Caleca, pe cea a mitropolitului Atanasie al Cyzicului, cu observaţia cunoscută, şi iscăliturile a încă şase mitropoliţi: a mitropolitului Sardelor, Dirachului, Lacedemoniei, Maditelor, Metimnei şi Vidinului (fără numele arhiereilor). Nu e clar dacă în acest exemplar era subscris mitropolitul Cyzicului înaintea celor şase sau în urma lor. A treia categorie, în care intră exemplarul din cod. mînăstirii Ivirului nr. 386 (S. Lampros, *Catalogue* cit. II, 120 urm. cod. 4506) şi cel din cod. Lavr. 1945, publicat de P. Uspenkij op. c. Acestea au două serii de iscălituri. În prima serie, exemplarul lui Uspenkij are iscălitura patriarhului Ioan Caleca şi a altor cinci mitropoliţi: Grigorie al Sardelor, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor, Macarie al Vicinei, Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei. Cel din cod. mînăstirii Ivirului are în această primă serie şi iscălitura lui Grigorie de Durazo. A doua serie de iscălituri coincide întru totul în aceste două exemplare. Ea cuprinde iscăliturile a şase mitropoliţi: Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Patrelor vechi, Teodul al Rusiei, Metodie al Varnei, Isaia al Silivriei, Teoctist al Didimotichului. În ambele exemplare seria aceasta de iscălituri este introdusă identic prin cuvintele: „Copie de pe scrisoarea arhiereilor făcută în idictionul 15 cu privire la tomul sinodal", după care urmează scrisoarea declaraţie a celor 6 arhierei că primesc întru totul acest tom. Urmează apoi în amîndouă exemplarele declaraţia lui Atanasie al Cyzicului cuprinsă şi în exempl. din P.G. 151, 692, cu iscălitura lui la sfîrşit.

A patra categorie de exemplare se prezintă cu trei serii de iscălituri. Aici aparţine exemplarul editat de Tischendorf şi cel din Cod. Laurentian, descris în P.G. 154, 699-700. Seria întîi, pe care n-o cunosc decît pentru exemplarul Cod. Laurentian, cuprinde iscăliturile patriarhului Ioan Caleca şi a şase mitropoliţi: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor, Malachia al Metimnei şi Macarie al Vicinei. Seria a doua începe în Cod. Laurent. cu mitropolitul Atanasie al Cyzicului; încolo ambii codici cuprind pe cei şase mitropoliţi din seria a doua amintiţi mai sus, avînd în plus iscălitura lui Malachia al Metimnei şi numele de Teoctist mitropolitul Didimotichului fiind înlocuit cu Teolept, care a fost mitropolit după 1347. În seria a treia de iscălituri intră cea a lui Atanasie al Cyzicului, a lui Isaac al Maditelor, a lui Laurenţiu al Alaniei şi Steriopolei şi a lui Macarie al Smirnei care autentifică copia tomului pe care o are înainte.

Cum vedem, fiecare din cele trei serii de iscălituri se prezintă cu mici variaţii în diferitele manuscrise.

Care sînt, precis, iscăliturile din fiecare serie şi cînd s-au dat diferitele serii de iscălituri?

În Antireticul I contra lui Achindin, Palama ne spune că tomul a fost subscris pe rînd de şapte fruntaşi dintre arhierei, după ce l-a subscris patriarhul. Aceasta cu toate că achindiniţii au umblat pe la fiecare arhiereu, îndemnîndu-l să nu subscrie şi să nu urmeze pilda altora care au subscris. Cînd a scris deci Palama primul Antiretic tomul nu fusese subscris decît de

7 arhierei pe lingă patriarh, căci la caz contrar n-ar fi omis să nu remarce lucrul. Primul Antiretic s-a scris înainte sau după Paștile anului 1342. Din el vedem că războiul civil a început, ceea ce a făcut pe achindiniți, reduși la tăcere prin subscrierea tomului de către cei șapte arhierei, să reia acțiunea cu mult zgomot. Palama este înăuntrul Constantinopolului, în „orașul acesta", dar, între timp, după începutul războiului, se retrăsese afară din oraș și petrecuse acolo cîtăva vreme. Timpul acesta petrecut afară din oraș nu poate fi altul decît cel dintre octombrie 1341 – Duminica Floriilor 1342, cît a stat în mînăstirea sfinților Arhangheli care era așezată pe unde e Pera de astăzi, aproape de Bosfor. Din săptămîna patimilor 1342 pînă la Duminica tuturor Sfinților e în Constantinopol, iar la vreo două săptămîni după aceea pleacă în Heraclea, de unde după patru luni e adus și închis în Constantinopol. Chiar Antireticul II e scris înainte de întoarcerea din Heraclea, căci de la sinodul contra lui Achindin, se spune în el că n-a trecut un an; s-a ținut „anul acesta". Antireticul I e scris însă înainte și de plecarea în Heraclea.

O altă informație despre subscriitorii tomului ne-o dă Palama în scrisoarea către Daniil, mitropolitul Enului. Răspunzînd laudelor achindiniților că cei mai mulți și mai învățați arhierei sînt de partea lor, Palama arată că cei mai învățați dintre arhierei sînt cel al Efesului, al Cyzicului și cel de Durazo care sînt cu isihaștii. Ei au aprobat și au subscris tomul sinodal. Despre mitropolitul Efesului nu se constată în manuscrisele tomului să-l fi subscris. Dar de aprobat, l-a aprobat, căci a suferit și temniță pentru că era de partea lui Palama. Dar dacă spune Palama vorbind de acești trei ierarhi că au subscris tomul, trebuie că l-au subscris măcar majoritatea lor, adică doi: cel al Cyzicului și cel de Durazo. În continuare Palama ne spune și direct că la scrierea acestei epistole Atanasie al Cyzicului subscrisese tomul făcînd și nota amintită. „Iar ca el au subscris și alții, cu totul șapte". Nu putem înțelege de aici dacă au fost șapte cu Atanasie, sau fără el; cu el opt. Mai probabil au fost 7 cu al Cyzicului cu tot, căci de-ar fi fost opt ar fi spus Palama mai categoric, fiind doar vorba să arate că sînt cu el cît mai mulți arhierei. Sigur însă că la scrierea acestei epistole nu erau iscăliți și seria a doua de ierarhi, căci iarăși n-ar fi omis Palama să ne-o spună. Legătura apoi în care ne aduce Palama pe Atanasie al Cyzicului cu Grigorie de Durazo, e un indiciu că n-a trecut mult timp între subscrierile lor. În sfîrșit, lucrul pe care ține să-l explice Atanasie prin notița sa, e acela că nu subscrie la locul său, care ar fi înainte de mitropolitul Sardelor, deci primul. Dacă ar fi subscris numai cu a doua serie de arhierei, peste cîțiva ani, n-ar mai fi fost de lipsă explicația unui astfel de lucru, ci doar a întîrzierii iscăliturii. În concluzie se poate afirma că Atanasie al Cyzicului a subscris, ca cel din urmă, cu prima serie de arhierei. Deci înainte de a începe războiul civil, căci după aceea patriarhul declarîndu-se achindinist se pare că nu s-au mai putut da iscălituri pentru tom. Dacă e așa, epistola lui Palama către Atanasie n-a avut scopul să îndemne pe acela să subscrie tomul. Acea epistolă trimite la toate cele 7 Antiretice ale lui Palama contra lui Achindin, dintre care cele din urmă s-au scris abia la cîțiva ani după începutul războiului civil. Epistola aceasta s-a trimis ca răspuns la întrebarea lui Atanasie, dacă Achindin e tot așa de eretic ca și Varlaam. Despre erezia lui Varlaam, Atanasie era convins. Iar tomul condamna erezia lui Varlaam.

Prima serie de iscălituri se poate determina destul de precis: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemeniei, Isaac al Maditelor, Malachia al Metimnei, Macarie al Vicinei, Atanasie al Cyzicului. Numai șapte iscălituri, dar cum zice Palama, ele reprezentau pe ale tuturor, căci cam acesta era numărul ierarhilor care participau la sinoadele endemice și luau hotărîri valide pentru toți.

Seria a doua de iscălituri va cuprinde atunci pe cei șase mitropoliți care se află în categoria a treia a exemplarelor tomului. Cine știe cum a fost amestecat în seria aceasta, de exemplarele din categoria a patra, și Malachia al Metimnei.

Cît privește timpul cînd și-au dat acești șase mitropoliți din urmă iscălitura, termenul *a quo* îl putem determina cu scrisoarea lui Palama către mitropolitul Daniil al Enului, căci în ea se vorbește numai de prima serie de iscălituri.

Cînd scrie această epistolă, Palama se plînge că e închis „în cea mai ascunsă parte a palatului împărătesc" și stăpînirea îi este foarte defavorabilă, deoarece el nu aprobă cele ce se fac. Palama, adus din Heraclea la începutul toamnei anului 1342, a fost închis „la mijlocul primăverii" anului 1343, adică pe la începutul lui mai, cum tălmăcește această expresie Boivin. Înainte fusese ținut într-un fel de domiciliu forțat în mînăstirea „Cel Necuprins", iar ultimele două luni (de pe la mijlocul lui martie) le petrecuse refugiat în Sfînta Sofie care avea drept de azil. Din Sf. Sofie fusese luat și aruncat în temniță. Scrisoarea lui Daniil al Enului poate să dateze din anii 1343-1346. La sfîrșit are o precizare cronologică, după care putem deduce cu foarte multă probabilitate că e de la sfîrșitul lui 1344 sau începutul lui 1345. Palama se plînge că de trei ani bărbatul pe care îl vizează în această epistolă scrie și

face intrigi în contra sa fără ca el să răspundă, dar de aci înainte nu va mai tăcea.

În continuare nemijlocită Palama recunoaște că acel bărbat are talent la scris, lucru căruia el însă nu-i atribuie mare preț. De acest bărbat mai aflăm în alte locuri ale epistolei că a primit o scrisoare de la Achindin, în care acela se lăuda că cei mai învățați arhierei, majoritatea celor dedicați isihiei și toți mirenii învățați sînt pe partea lui.

Acest bărbat credem că nu e altul decît Mihail Gabra. Între epistolele lui Achindin din cod. gr. münchenez 223, sînt unele în care nu se indică numele adresantului, dar și cîteva despre care T. Uspenski afirmă cu toată dreptatea că sînt adresate lui Gabra (op. c., p. 79-80). În ele se mărturisește aceeași admirație pentru cultura și pentru talentul lui literar pe care o întîlnim și la ceilalți contemporani. Achindin îi trimite scrierile sale pentru a-și da înalta-i părere și-l numește dascăl al său și în chestiunile de controversă cu isihaștii. Aceste epistole se adresează unui personaj foarte zelos în lupta contra lui Palama, ceea ce iar corespunde cu Mihail Gabra.

Personajul acesta însă coincide și cu cel de care vorbește Palama în epistola către Daniil al Enului. Afirmația lui Achindin că cei mai mulți arhierei, boeri etc., sînt pe partea lui n-o găsim decît în două din aceste epistole fără adresant, în ep. 15 (f. 9 v.-11 v) și 17 (f. 13 v-14 r), dar în acestea o găsim aproape cu cuvintele citate în epistola lui Palama (f. 10 v și 14 r).

Un argument în plus ne poate da și faptul că după terminarea acestei epistole care sfîrșește cu promisiunea că va răspunde de-aci înainte atacurilor persoanei în chestie, urmează în cod. Par. 1238, f. 259 r - 262 v, epistola „Către Nomofilax" în care, mulțumind aceluia pentru că i-a trimis scrierile lui Gabra, purcede la o combatere a lor. Cod. Coisl. 99 (sec.15) și Cod gr. Laud. 87 (sec. 15), singurele care mai cuprind colecția de epistole ale lui Palama, intercalează între aceste două epistole numai pe cea către Achindin, scrisă din Salonic, în toamna anului 1340, deci neconstituind o întrerupere reală a legăturii ce poate exista între ele.

De la acest Gabra s-a păstrat o corespondență voluminoasă, de 454 epistole către diferite persoane ale timpului, în cod. Marcian gr. 446. Publicarea sau măcar studiul lor ar lumina cu siguranță multe momente și din decursul polemicii isihaste.

Oricare ar fi acest bărbat, Palama se plînge în epistola amintită că de trei ani lucrează și scrie contra lui. Această activitate antipalamistă n-a putut începe mai devreme decît după sinodul al doilea din 1341, în care a fost

dezaprobat Achindin. Altfel ar fi fost dezaprobat și el în acel sinod. Așa că epistola lui Palama către Daniil al Enului datează cel mai curînd din toamna lui 1344. Cel puțin pînă atunci tomul nu era subscris decît de șapte mitropoliți, cu Atanasie al Cyzicului cu tot.

Data mai apropiată cînd au subscris ceilalți șase mitropoliți tomul ne-o dă titlul prin care se introduce, în cele trei exemplare din catgoria III, declarația-scrisoare și iscăliturile lor. În acel titlu se vede că iscăliturile s-au dat în indictionul 15, adică între 1 septembrie 1346 - 1 septembrie 1347. Subscrierile nu se vor fi dat după ce se dă tomul al doilea sinodal de după 8 februarie 1347, prin care erezia lui Varlaam și Achindin e și mai categoric condamnată ca în primul. Cu atît mai mult cu cît tomul al doilea e subscris și de patru din cei șase mitropoliți care pînă în 8 februarie 1347, la intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, erau ținuți închiși în chiliile lor, pe cînd între iscăliturile seriei a doua din primul tom nu se găsește nici una din acelea. Aceasta-i dovada că seria a doua de iscălituri s-a dat cît timp cei șase mitropoliți erau încă închiși, deci înainte de 8 februarie. Am putea afirma cu maximă probabilitate că aceste iscălituri, care se dau printr-o declarație comună, deci dintr-o adunare, s-au dat într-una din acele consfătuiri pe care le-a ținut împărăteasa Ana cu episcopii palamiți pentru depunerea patriarhului Caleca. Nichifor Gregora spune că s-au ținut consfătuiri de-acestea, după închiderea patriarhului, „ziua și noaptea". Iar în sinodul care a încheiat acele consfătuiri, ținut în 2 februarie, fără cei șase mitropoliți care erau închiși în chiliile lor, tot Gregora spune că patriarhul „a fost depus în scris, nu pentru altceva, decît pentru că anatemizase pe Palama cu inovațiile lui și *desființase tomul în favorul aceluia prin alte tomuri ulterioare*". Tomul din februarie, care se prezintă ca expresia acelui sinod dar e dat după intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, deci după 8 februarie, căci în tom se vorbește de el ca de împăratul unanim recunoscut, spune: „De Dumnezeu mărita și puternica împărăteasă după ce-a primit și acuza acestor prea sfințiți arhierei (a celor din închisoare, în septembrie 1346, n. tr.), chemîndu-ne de multe ori și consfătuindu-se cu senatul și cu mulți bărbați luminați asupra sfintelor dogme și *înțelegînd că tomul care cuprinde deciziunile despre dreapta credință e nimicit în scris și altfel de patriarh, n-a mai putut suporta, ci plină de rîvnă sfîntă ceru pedepsirea celor ce au nesocotit tomul și* **confirmarea lui** *și a dreptei credințe cuprinsă în el.* Ne-a convocat deci pe noi în **de Dumnezeu păzitul palat, fiind cu toții un întreg sinod** etc." Acuza principală și chiar unica ce s-a ridicat împotriva lui Caleca în aceste consfătuiri

şi la sinodul din 2 februarie a fost că a nesocotit şi slăbit autoritatea tomului din 1341. Problema dogmatică se lega strîns de problema acelui tom. Pedeapsa lui Caleca şi a achindiniţilor era impusă în primul rînd de faptul că au nesocotit tomul. Sinodul s-a convocat pentru reconfirmarea acelui tom şi pentru pedepsirea celor ce nu l-au respectat.

Titlul însuşi, al tomului dat în numele acestui sinod, ne arată că tomul al doilea nu s-a compus decît pentru confirmarea celui dintîi. El sună: „Tomul sinodal care confirmă tomul dat mai înainte prin care se respingeau şi se condamnau dogmele lui Varlaam şi Achindin"... Iar cuprinsul tomului nu e altceva decît o înşirare a ceea ce a făcut Caleca (de Achindin se vorbeşte mai puţin) în scris şi cu fapta pentru desfiinţarea tomului. În jurul tomului de la 1341 se concentrează toată preocuparea sinodului şi a consfătuirilor premergătoare.

Or, este surprinzătoare identitatea de atmosferă şi de spirit dintre tomul din februarie şi deci şi dintre sinodul şi consfătuirile în care s-a născut şi dintre scrisoarea prin care îşi adaugă cei şase mitropoliţi iscăliturile la tomul din 1341. Aproape cu aceleaşi expresii cei şase mitropoliţi declară că aprobă şi primesc „tomul" sinodului din 1341 „şi deciziunile şi hotărîrile" din el. Iscăliturile acestei grupe s-au produs pentru a face cu atît mai grea acuza pentru care avea să se depună Caleca la sinodul din februarie, sau pentru a face pe împărăteasă să aprecieze cu atît mai mult autoritatea tomului din 1341. Între mitropoliţii pe care îi convoca împărăteasa la consfătuirile ce-au trebuit să aibă loc în lunile octombrie 1346 – ianuarie 1347 participau pe lîngă unii din cei care subscriseseră tomul încă din 1341 şi unii care nu-l subscriseseră pentru că nu fuseseră în Constantinopol. Primul pas care trebuia făcut pentru ca acuza de care avea să fie învinuit în sinod Caleca să fie cu greutate, era evident acela de-a face ca tomul să se bucure de o cît mai generală recunoaştere, de-a fi subscris de cît mai mulţi, pentru că altfel Caleca şi partizanii lui ar fi putut riposta că tomul din 1341 nu e recunoscut decît de cîţiva mitropoliţi. Cu acest scop trebuie să se fi dat acum cele şase iscălituri.

Opinia lui P. Uspenkij că cei şase mitropoliţi au fost pînă la sinodul din 1341 aderenţi ai lui Varlaam, iar după aceea s-au lepădat de el şi această lepădare au întărit-o subscriind tomul, nu se poate menţine în urma celor de mai sus. Mitropoliţii aceştia n-au fost în anii 1340-41 la Constantinopol, dovadă că nu participă la nici un sinod.

Nu e plauzibilă nici opinia lui G. Mercati că aceste iscălituri s-au dat atunci pentru că după sfîrşitul verii anului 1346 Varlaam a revenit la Constantinopol, trimis din partea papei Clement VI pentru a negocia unirea Bisericilor. Iscăliturile acestea ar exprima odiul tuturor, palamiţi şi achindiniţi contra latinului Varlaam. Chiar dacă va fi venit Varlaam la Constantinopol prin septembrie 1346 sau şi mai tîrziu, cum crede G. Mercati, dispoziţia împărătesei, şi prin aceasta a tuturor cercurilor oficiale era deja formată ostil faţă de achindinism şi prietenos faţă de palamism. Iar prietenia cu palamismul implica răceala faţă de catolicism. Prezenţa lui Varlaam n-a mai putut avea o astfel de importanţă ca să îndemne la mobilizare contra lui pe toţi răsăritenii. Nici n-are la ce rămîne mult în Constantinopol. Pleacă curînd, neremarcat şi necercetat decît doar de cîţiva amici, în altă parte. La ce mai trebuia confirmată condamnarea unui episcop catolic, care prin însuşi acest fapt nu reprezenta nici un pericol pentru puritatea credinţei ortodoxe.

Cît despre seria a treia de iscălituri ale tomului, în care intră cea a lui Atanasie al Cyzicului (pentru a doua oară), a lui Laurenţiu al Alaniei şi a lui Isaac al Maditelor (tot pentru a doua oară), cred că a provenit din aceea că un copist neînţelegător, vrînd să adune la sfîrşitul exemplarului scris de el toate iscăliturile pe care le-a găsit în exemplarele accesibile, a îngrămădit la un loc numele proprietarilor diverselor exemplare. Un exemplar proprietate a lui Isaac al Maditelor purta numele lui dedesubt, altul al lui Laurenţiu al Alaniei etc. Copistul le-a adunat într-o serie continuă.

7. EVENIMENTELE DE DUPĂ SINODUL DIN IUNIE 1341

În strînsă legătură cu sinodul din iunie 1341 stă enciclica patriarhului Ioan Caleca[1] prin care se poruncește tuturor, *sub pedeapsă de excomunicare*, să prezinte autorității bisericești *orice fel de scriere* a lui Varlaam, fie mică, fie mare. Aceasta pentru că Varlaam a fost condamnat de sinod „din cauza celor vorbite de el contra celor ce petrec cu evlavie în isihie". În această enciclică, patriarhul Caleca nu face încă distincția de mai tîrziu între chestiunea luminii din Tabor, în care ar fi fost condamnat Varlaam, și între explicația dogmatică a acelei lumini, în care n-ar fi fost condamnat. Se vede că patriarhul încă nu înclina spre achindinism. Această enciclică se pare că a fost dată după fuga lui Varlaam, întîmplată probabil chiar a doua zi după sinod.

La cîteva zile după sinod, în 15 iunie 1341, moare Andronic III Paleologul. Curînd după aceea discipolii lui Varlaam încep să se agite iarăși. În fruntea lor era Grigorie Achindin. De origine din părțile Prilepului, din părinți bulgari sau poate aromâni, crescători de vite, după ce primi întîia educație în Pelagonia, veni în Salonic unde între alți dascăli îl avu și pe Varlaam. Dar încă înainte de-a veni Varlaam la Salonic, Achindin făcuse cunoștință și cu Grigorie Palama, care petrecea în muntele Atos. Achindin îl cerceta des pe Palama, cu care ocazii îi va fi ascultat sfaturile și învățătura, îi va fi admirat aspra asceză și sfințenia vieții, încît Palama să poată spune mai tîrziu că i-a fost dascăl lui Achindin. Ba a fost odată cît pe aici să rămînă statornic în Lavra Atosului pe lîngă Palama, dar din pricina unor manifestări morbide monahii din acea mînăstire nu i-au încuviințat rămînerea acolo. Aceasta s-a putut întîmpla prin 1321-23 sau după 1330, căci între aceste date n-a mai fost Palama în Lavra. Dar la scurtă vreme după 1330, Achindin

[1] Enciclica aceasta e publicată în P.G. 152, 1241.

ajunge în societatea lui Varlaam. Pe la 1335-6, cînd Palama are cu Varlaam polemica despre purcederea Duhului Sfînt, Achindin era deja cîștigat pentru ideile celui din urmă. Prinsese și el gust pentru filosofia profană și admira pe Varlaam care declara lucrarea și harul Duhului Sfînt, lucrare a lui Veliar. Palama îl îndeamnă să se purifice prin rugăciuni și prin lecturi sănătoase și mai ales să-și amintească de cuvintele pe care i le-a spus de multe ori fiind împreună. Achindin era, deci, de mult partizan al ideilor varlaamite. Căci reprobarea harului Duhului Sfînt este esența acestor idei. Stabilit acest fapt, afirmația de mai tîrziu a lui Achindin că numai cu ocazia primului sinod contra lui Varlaam a văzut că nu poate fi de acord cu Palama, nu corespunde adevărului.

După fuga lui Varlaam în Apus, el iese pe primul plan. Dacă s-a purtat între el și Palama și vreo polemică în scris între primul și al doilea sinod din 1341, e greu de spus. Întîi avu loc între Palama și Achindin, în prezența mai multora, o discuție asupra chestiunii dacă e vreo deosebire între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Achindin fiind învins, declară că recunoaște dreapta credință și-și întări mărturisirea și în scris. Dar peste puțin, uitînd de aceasta începu să străbată orașul cu prietenii săi, propovăduindu-și învățătura opusă celei a lui Palama. Se convoacă un al doilea sinod la sfîrșitul lui iulie — începutul lui august, în partea pentru catehumeni a Sf. Sofii. M. Jugie deduce din anumite cuvinte ale patriarhului Ioan Caleca că acesta n-ar fi participat și deci această adunare n-a fost sinod, ci numai un conciliabul. Lăsînd la o parte faptul că în Răsărit nu prezența patriarhului dă unui sinod caracterul de sinod, e sigur că patriarhul a participat la acest sinod. Ne-o spune Achindin, descriind decursul lui. Ba după Achindin, însăși inițiativa convocării sinodului aparține cu totul patriarhului. Așa că, prin aceste cuvinte — explicate binevoitor, pentru a nu-l scoate de mincună pe autor — Caleca vorbește nu despre refuzarea pînă la capăt a sinodului, ci despre refuzul de-a discuta chestiunea dogmatică. E aproape sigur însă că patriarhul a purces la convocarea sinodului numai la insistențele lui Cantacuzino, care juca rolul unui adevărat regent. În cuvintele amintite, patriarhul declară că n-a agreat acest sinod din cauză că Cantacuzino îl voia pentru a-și întări situația prin girul ce i l-ar fi dat un sinod patronat de el. Tensiunea între patriarh și Cantacuzino începuse deja. Patriarhul, din opoziție față de Cantacuzino, prieten al isihaștilor, începuse a-i urî pe aceștia. Achindin nu va fi știut de acest preludiu ascuns al sinodului. El a văzut numai că sinodul a fost convocat de Caleca.

La sinodul acesta a participat cam aceeași lume care participase și la primul sinod, afară de împărat care murise. Sinodul a fost public. Achindin afirmă că isihaștii și-au adus mulți aderenți și chiar cîțiva apași care aveau misiunea să-l omoare. Sigur că acestea trebuiesc luate cu foarte multă relativitate.

Nici Palama, nici Achindin și nici altcineva nu ne spune mai detaliat ce s-a discutat la acest sinod. Palama, Filotei, tomul din februarie 1347 ne spun numai că s-a dezbătut aceeași chestiune ca la sinodul anterior. Achindin găsește că e de prisos să se mai povestească ce s-a discutat și hotărît în sinod. Amintește numai că, la ordin, Dexios, un aderent al său, a citit un loc din Vasile cel Mare (contra lui Eunomie) în care acela afirmă că lucrurile se cunosc prin cercetarea lor naturală, de unde ar urma că nu există o cunoaștere mistică mai înaltă. N-a mai fost însă vreme să se stabilească adevărul în această chestiune, căci mulțimea începu să vocifereze și să lovească pe cei doi însoțitori ai lui Achindin, iar lui îi strigau că e varlaamit și cu mare greutate a scăpat cu viață. Aceasta este descrierea lui Achindin.

E de remarcat că Achindin reface chiar partea principală a dezbaterii. Aceasta a trebuit să se refere la raportul între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Căci din toată polemica între Varlaam și Palama, Achindin de această chestiune s-a sesizat și pe tema ei a început să-l atace pe Palama. Aceasta o mărturisește însuși în aceeași scriere și se vede din tot restul scrierilor sale, care au ca problemă covîrșitoare, aproape unică, chestiunea raportului între ființa și lucrările lui Dumnezeu.

Achindin prezintă, mai departe, nu numai pe patriarh ci și pe ceilalți ierarhi ca fiind în sinod de partea lui. Dar știm că patriarhul, după cîțiva ani, socotește acest sinod ca adunat, împotriva voiei lui, contra lui Achindin și în favoarea isihaștilor. Achindin mai afirmă că isihaștii au ieșit înfrînți și rușinați din acest sinod. Și numai pentru a scăpa de oprobriul general, s-a rugat să li se dea un tom care să le mai ușureze situația. Dar și această afirmare e cusută cu ață albă. Dacă ar fi ieșit isihaștii înfrînți, desigur că aceasta s-ar fi întîmplat pe chestiunea dogmatică care s-a discutat la sinodul din urmă, singura chestiune în care socotea Achindin și aderenții săi că greșesc. Ce rost ar fi avut atunci să li se dea un tom care să nu vorbească despre chestiunea dogmatică? E evident deci și din faptul că isihaștii cer după acest sinod, care discută chestiunea dogmatică a ființei și lucrărilor lui Dumnezeu, un tom, că au ieșit biruitori.

Palama spune și el că poporul a vociferat contra lui Achindin și era cît pe aici să-l linșeze, dar aceasta a fost — după el — epilogul sinodului, efectul condamnării lui Achindin din partea ierarhilor. Dacă ar fi ieșit isihaștii înfrînți ar mai fi avut îndrăzneala să ceară un tom? N-ar fi mulțumit lui Dumnezeu că nu s-a emis contra lor un act de condamnare? Palama, tomul din februarie 1347, Filotei, Cantacuzino disting între o condamnare rostită asupra lui Achindin chiar în sinod, cum se rostise și asupra lui Varlaam în primul sinod, și între tomul dat puțin după aceea „după obiceiul vechi al Bisericii", cum zice Cantacuzino.

Achindin însuși, care, în cuvîntul citat către patriarh și sinod, afirmă că sinodul l-a găsit de acord cu dreapta credință, numește puțin mai tîrziu, într-o epistolă către cineva din Salonic, acest sinod, diavolesc.

În sfîrșit, să mai amintim ca o dovadă că isihaștii au ieșit biruitori faptul că Palama a fost rugat puțin după aceea de sinodul din Constantinopol să primească a fi mitropolit al Monembasiei și neprimind el, e proclamat ca atare Isidor, cel mai intim aderent al lui Palama, cu care venise acesta din Salonic. Dacă isihaștii ar fi ieșit înfrînți, sigur că nu li s-ar fi încredințat o astfel de demnitate.

După sinod curînd s-a dat tomul. În el nu se vorbește de Achindin și de ceata (φρατρια) lui, foarte probabil fiindcă se socotea suficient a se condamna tatăl acestei învățături și dascălul acestei cete, Varlaam. Dar dîndu-se tomul chiar acum după dezaprobarea lui Achindin, se stabilea că acesta nu susține altceva decît teoriile lui Varlaam, oricît afirma că nu vrea să știe de Varlaam.

Că Achindin era în adîncul său conștient că susține exact teoriile lui Varlaam și condamnate acelea e condamnat și el, se vede și din faptul că împreună cu prietenii săi își dă toată silința să îndemne pe arhierei să nu subscrie tomul. Străduința le-a fost zadarnică. Tomul fu subscris pe rînd de 7 arhierei. Achindin și prietenii săi fură siliți să tacă o bucată de vreme. Dar în curînd, începînd tulburările politice, găsesc mediu prielnic pentru a porni iar agitația. Războiul contra lui Cantacuzino e pornit de partida împărătesei văduve Ana de Savoya, în fruntea căreia stătea Apocaucos și patriarhul Ioan Caleca, la începutul lui octombrie 1341. Dar preparativele încep să se facă de pe la mijlocul lunii septembrie. Achindin cu partizanii săi poate acum să lucreze pentru că de la început se acreditează opinia că isihaștii stau de partea lui Cantacuzino, cel care petrecea în Didimotich. Acțiunea lor e sprijinită tot mai pe față de patriarh. Aceasta, după spusa lui Palama, tomul

din februarie 1347. Filotei se supără de-a binelea pe Palama, fiindcă acesta nu aproba războiul contra lui Cantacuzino, ci îndemna oriunde se găsea, chiar în fața înalților demnitari ai statului și a împărătesei, la pace. Patriarhul Caleca era om politic și prea puțin își bătea capul cu teologia. El își schimbă atitudinea față de Palama, nu pentru că s-ar fi convins că ideile susținute de el sînt greșite, ci pentru că îl bănuia că ar fi partizan al lui Cantacuzino. Palama însă n-a făcut nimic ca să îndreptățească această bănuială. El s-a menținut în tot războiul civil deasupra celor două partide, preocupat numai de dreapta credință. Caleca acuză pe Palama de la început la împărăteasă că de el ascultă unii mai mult ca de sine și se duc bucuros unde îi trimite, întreținînd prin monahi ușor legături cu Cantacuzino. Palama însă declară că n-a făcut nimic prin care să se arate conlucrător al lui Cantacuzino și nu există nici o dovadă în acest sens; s-au prins atîția spioni și partizani de-ai lui Cantacuzino și aceia, siliți, au descoperit pe toți cei ce stăteau în legătură cu ei, dar numele său n-a obvenit niciodată ca făcînd parte dintre susținătorii ascunși ai lui Cantacuzino. Mărturisirea aceasta a lui Palama trebuie să o luăm ca perfect adevărată, întrucît, de fapt, oricît s-a încercat din partea dușmanilor lui, nu s-a putut dovedi nici o legătură între el și Cantacuzino. Împărăteasa însăși de la o vreme s-a convins că toate pîrile patriarhului sînt nedrepte și și-a schimbat sentimentele față de Palama, deși inimiciția ei cu Cantacuzino dura cu mare intensitate.

Palama, scîrbit de războiul fratricid și privit cu răceală și cu bănuieli pe la curtea patriarhală și cea împărătească, se retrage în mînăstirea Sf. Arhangheli, așezată în afară de oraș, pe partea opusă a Cornului de Aur, pe unde e Pera actuală. Achindiniții în timpul acesta asaltează pe orice monah vine în Constantinopol, silindu-se, și uneori reușind, să-l atragă de partea lor prin aceea că îi predau altfel cele întîmplate și îi argumentează cu locuri patristice răstălmăcite învățătura lor. Izbutesc astfel să înjghebe o ceată destul de mare care colindă străzile, țin răspîntiile, se introduc în casele demnitarilor, tocînd la urechea lor și a soțiilor lor. Patriarhul încuviințează agitația aceasta la început prin tăcere, apoi tot mai pe față, începu să fie văzut stînd de vorbă cu Achindin, pînă ajunse să petreacă cu el ziua și noaptea, purcezînd în sfîrșit la persecuția directă a lui Palama și a aderenților lui.

Agitația au început-o și de astă dată tot achindiniții, deși patriarhul își justifică măsurile ce le ia contra lui Palama cu pretextul că acesta din urmă a reînceput polemica. Mai întîi aceasta ne-o spune Palama. Ca dovadă citează și anumite cuvinte pe care i le-a transmis patriarhul prin cineva pe

la mijlocul postului Paștilor 1342, în mînăstirea Sf. Arhangheli, cuvinte prin care patriarhul recunoaște că Achindin e cel ce a reînceput agitația cu încuviințarea sa. Patriarhul a trimis, zice, pe la mijlocul postului Paștilor, pe unul dintre bărbații demni de crezare care la vremea sa va mărturisi despre adevărul celor ce le spun. Trimițîndu-l pe acesta, patriarhul îmi comunică: „Mai înainte veneai să aduci omagii împăraților și mă vedeai și pe mine. Acum, după începutul războiului intern, lipsești foarte și în inima împărătesei s-a ivit bănuiala că înclini spre partea opusă. Mai ales că la început te arătai trist de cele ce se întîmplă. Vino la mine și vom merge la ea împreună și vei vorbi hotărît, arătîndu-te de acord cu noi asupra întîmplărilor de acum. De vei face aceasta toate îți vor fi bine din partea noastră... La sfîrșit adăugă și aceasta că deoarece și Achindin a început să bîrfească și să agite ca și mai înainte, numai să te arăți aici că îl vom certa mai aspru și vom face să înceteze aiurelile acestea".

Aceasta rezultă și din firea lucrurilor. Dacă Palama s-ar fi apucat iar să agite chestiunea și să polemizeze în scris, ar fi făcut-o încă dinainte de a începe războiul civil, cît timp era ocrotit de Cantacuzino. Dacă n-a făcut-o în timpul acela, ci numai după ce ocrotitorul lui e declarat dușman al împărătesei și petrece departe de Constantinopol, e semn că acum începuseră alții să atace învățătura susținută de el. Iar dacă totuși Palama a început, sau mai bine a continuat să agite chestiunea îndată după al doilea sinod din 1341, cît timp era Cantacuzino puternic, de ce n-a fost oprit *atunci* de patriarh? Se va zice: pentru că atunci patriarhul nu putea. Dar aceasta ar însemna că sinodul de sub Cantacuzino i-a dat toată dreptatea învățăturii lui Palama, ceea ce iar nu recunosc achindiniții.

În realitate, după mărturia lui Palama, știm că pînă la începutul războiului civil nu s-a mai dezbătut chestiunea. Cine putea începe în această nouă atmosferă agitația pe o astfel de temă? Desigur că nu Palama despre care știm, de altfel că, suspicionat de toți, se retrage într-o mînăstire afară din oraș de unde nu mai iese o jumătate de an. Dimpotrivă, pentru Achindin se arătau acum toate șansele de a-și lua o revanșă asupra celui socotit prieten al lui Cantacuzino. Numai despre Achindin se poate explica de ce începe numai acum agitația și n-a început-o mai curînd. În ceea ce spune Achindin de Palama că „străbătea lumea declarînd că toate scrierile lui au fost confirmate sinodal" nu corespunde realității, cel puțin cît privește timpul de după începutul războiului civil.

Şi apoi e foarte curios să persecuţi pe cineva şi să-l închizi numai pentru că ar fi început o discuţie, iar pe cel care continuă să discute acea chestiune în scris şi oral să-l ocroteşti şi să-i faci toate hatîrurile. Căci pe Achindin care polemiza aprig cu isihaştii patriarhul îl susţine şi îl ridică la ranguri bisericeşti. Dacă persecuţi pe cel ce a început discuţia înseamnă că o faci numai pentru a evita certurile şi tulburările. Dar atunci trebuie să opreşti şi pe adversar. Cînd însă sprijini pe adversar, se dovedeşte că nu acesta ţi-e scopul, ci acela de a face să triumfe ocrotitul tău.

Sigur, e de neînchipuit să nu fi arătat isihaştii tomul şi să nu fi spus în dreapta şi-n stînga că sinodul le-a dat dreptate. De la aceasta nu-i oprea nici tomul. Dimpotrivă, o dată ce tomul li se dase ca dovadă pentru lume că învaţă corect, stătea în firea tomului să-l arate. Dar în scris nu s-au mai manifestat. E drept că nu ştim care scriere a apărut întîi după sinod, dar după mărturia lui Palama, Achindin a început întîi să scrie. Se vede şi de acolo că toate scrierile lui Palama contra lui Achindin se provoacă la scrieri de ale lui Achindin, sau se prezintă ca răspunzînd agitaţiei pe care o face Achindin după sinodul al doilea. Isihaştii cerură în diferite rînduri patriarhului să-l oprească, dar rămînînd fără rezultat, Palama începu să se apere.

Nu putem fixa cu toată preciziunea timpul în care a scris Palama fiecare din scrierile sale contra lui Achindin, dar pentru cele mai multe se poate indica un anumit răstimp destul de îngust în marginile căruia s-a compus.

Se pare că pînă pe la jumătatea postului Paştilor 1342, Palama n-a răspuns în scris lui Achindin. Solului pe care i-l trimite atunci patriarhul invitîndu-l să vină pe la curtea imperială şi patriarhală, — să împrăştie bănuiala că e prieten al lui Cantacuzino — Palama îi dă misiunea să-i spună patriarhului, pentru ultima oară, că dacă nu opreşte agitaţia lui Achindin, va purcede să informeze lumea despre chestiune. Palama mai petrece în această mînăstire pînă la Duminica Floriilor. Atunci vine în Constantinopol ca să primească pe Protos-ul Atosului (Isaac) în chiliile sale. După trecerea săptămînii mari, în săptămîna luminată se arată de cîteva ori pe la patriarhie şi pe la curtea împărătească. Într-una din aceste zile, fiind la împărăteasă şi adunîndu-se patriarhul şi mai mulţi demnitari ai statului, veni vorba despre o chestiune în care Palama trebui să-i combată pe toţi, atrăgîndu-şi şi mai mult duşmănia patriarhului. Se pare că e vorba despre războiul care se purta cu Cantacuzino. Palama a rămas totuşi în Constantinopol pînă la Duminica tuturor Sfinţilor, prima după Rusalii. Aceasta trebuia să cadă în 1342 pe data de 26 mai st.v.

În timpul acesta, poate chiar începînd de pe la jumătatea postului Paştilor, şi-a compus Palama primele răspunsuri la atacurile lui Achindin. Cît stă acum în Constantinopol compune *I Antiretic* contra scrierilor lui Achindin şi probabil şi *al II-lea*, dacă nu după plecarea la Heraclea. Dar încă înainte de *I Antiretic* compusese tratatul *La ce se referă unitatea în dumnezeire şi la ce deosebirile?*, pe baza „Numirilor divine", cap.2, a lui Dionisie Areopagitul.

Concepuse de la început planul mai multor Antiretice, dar evenimentele nu i-au mai permis să-l realizeze acum, căci deja Antir. III datează de mai tîrziu. Din timpul acesta mai datează şi cele două dialoguri: *Dialogul ortodoxului cu Varlaamitul* şi *Teofanes*, dacă nu înainte de toate cele trei scrieri amintite, cel puţin înainte de Antir. II. Dar mai înainte de dialogul II (foarte probabil că şi de primul) fu scris tratatul în două părţi: *Apologie mai pe larg; Despre lucrările dumnezeieşti şi împărtăşirea de ele.* Simplificînd puţin am putea spune că tratatul din urmă şi I Antiretic, cu tratatul care-i premerge scris pe baza lui Dionisie Areopagitul, sînt scrise mai întîi, sigur înainte de a pleca la Heraclea. Apoi sînt scrise cele două dialoguri şi Antir. II, poate dial. II şi Antir. II după plecarea din Constantinopol. În introducerea I Antir. Palama se scuză că purcede la scris cu aceea că nu face decît să se apere. Se vede că I Antir. apărea între primele scrieri.

Tot în timpul acesta pare să fi fost compusă şi scurta scriere: *Varlaam şi Achindin sînt cei ce taie greşit şi ateu în două dumnezeirea cea una.* Precis însă nu-i putem stabili data pentru scrierile mai sus-numite. Altă mărturie intrinsecă nu avem decît că e scrisă după tomul sinodal.

Toate aceste scrieri — ultima nu tocmai atît de clar — se prezintă ca răspunsuri la atacurile reîncepute ale lui Achindin, aşa că şi din această latură se dovedeşte neadevărată acuza patriarhului că Palama ar fi reînceput polemica.

Tot din acest timp datează şi cîteva epistole, care încă sînt numai răspunsuri la atacurile reîncepute ale lui Achindin. Şi anume epistola către Ioan Gabra, în care îi descrise o convorbire recentă avută cu un aderent al lui Achindin. Convorbirea a avut loc în mînăstirea unde petrecea Palama, deci sau în mînăstirea Sf. Arhangheli din Pera, pînă la Floriile anului 1342, sau în mînăstirea Ioan Botezătorul din Constantinopol, după Floriile acelui an. După Rusaliile anului 1342 n-a putut avea loc, căci de atunci nu mai petrece Palama într-o mînăstire, liber.

Convorbirea şi deci şi epistola datează de după dialogul I, căci achindinitul vine la Palama cu o scriere a lui Achindin în care combate acel dialog.

Dacă plasăm dialogul I în timpul de după Paștile anului 1342, cînd Palama petrecea în Constantinopol, atunci și convorbirea aceasta s-a ținut într-o mînăstire din Constantinopol. În timpul acesta existau deja multe scrieri de ale lui Achindin, dar autorul îngrijea să nu ajungă în mîinile lui Palama sau ale altuia care le-ar fi putut combate.

Adresatul, un bărbat de cultură distinsă, îi ceruse lui Palama informații asupra doctrinei lui Achindin. Trimițîndu-i-le, prin această scrisoare, Palama îl îndeamnă să le îmbrace în scrisul lui talentat și-i dorește să rămînă neatins de ideile stricăcioase ale lui Achindin. Adresatul acestei epistole poate să fie fratele lui Mihail Gabra, de care știm că a avut un frate cu numele Ioan. Dar poate să fie și altcineva. Nu știm dacă a rămas acest Ioan Gabra tot timpul aderent al lui Palama, sau a devenit ca și probabilul său frate achindinist.

Din ultima parte a răstimpului acesta — sau chiar după ce este adus în octombrie 1342 din Heraclea — datează și epistola către Arsenie Studitul. Căci autorul se așteaptă de acum la toate persecuțiile și suferințele din partea autorității bisericești și politice. Aceasta corespunde perfect datelor amintite. Ura patriarhului, la început mai ușoară și mai voalată, a mers crescînd după Paștile anului 1342, încît Palama se vede silit să fugă la Heraclea prin iunie, de unde e adus cu forța prin octombrie.

De tomul aghioritic spune Palama în epistolă că l-a compus înainte cu doi ani. Pe de altă parte știm că tomul a fost subscris pe la Sfînta Marie din anul 1340.

Sfîntul Grigorie rămîne în Constantinopol, cum am văzut, pînă la Duminica tuturor Sfinților, 26 mai st. v. Îndată după aceea se retrase iar în mînăstirea de pe locul unde e Pera actuală, dar alungat de zgomotul ce-l făceau vara cei ce se pregăteau pentru a naviga spre Marea Neagră, se retrase mai departe de mare în niște locuri liniștite unde se mai păstra coloana lui Daniil Stîlpnicul († 493) și locuințe de-ale vechilor sihaștri. De abia trecu însă o săptămînă (așadar prin 3-4 iunie st. v.), și află că l-a căutat la mînăstirea Sf. Arhangheli un slujitor bisericesc. Sf. Grigorie se coborî a doua zi în Constantinopol, la monahii prieteni ai săi, în mînăstirea Sf. Ioan Botezătorul, întrebîndu-i de ce a fost căutat. Aceia îi spuseră, binecuvîntînd pe Dumnezeu că n-a fost găsit: Te-au căutat să te ducă la așa zisul sinod, la care n-a fost convocat nici un ierarh dintre cei ce participă de obicei, iar dintre demnitarii civili numai tinerii înrudiți cu împărăteasa Chumneana, care au dus cu ei și o ceată de servitori; a mai participat Achindin cu o ceată de foști ucenici de ai lui Varlaam și mai mulți monahi aderenți de ai lui, dintre care unii aveau sub rasă ciomege zdravene. Voiau să te ducă cu binele fără să știe nimeni, să te condamne, și apoi să te biciuiască.

Împărăteasa Chumneana, de care e vorba, este fiica înaltului demnitar bizantin și poligrafului Nichifor Chumnos, Irina. Născută la 1292, la 1304 fu măritată cu Ioan Paleologul, fiul împăratului Andronic II Paleologul, intrînd astfel în familia împărătească. Bărbatu-său murind însă în 1309, ea se făcu călugăriță sub numele de Evlogia, restaurînd și conducînd mînăstirea de femei Mîntuitorul Hristos, în Constantinopol. Pentru ajutorul pe care l-a dat achindiniților, aceștia o venerau după moartea întîmplată pe la 1360, ca pe o sfîntă. Stareța aceasta trebuie să fi fost sprijinul cel mai puternic al lui Achindin, căci Palama, care nu vorbește decît aproape numai de cele trei căpetenii succesive ale partidei adversare, de Varlaam, Achindin și Nichifor Gregora, o atacă de cîteva ori cu foarte multă vehemență. Chiar într-o epistolă din timpul acesta o aseamănă cu Iesabel și cu Eudoxia.

Auzind Sf. Grigorie aceasta fu gata să meargă la patriarh să se anunțe. Monahii ceilalți îl opriră însă, dar el se arătă totuși în oraș mai multe zile însoțit de unul sau altul dintre prieteni săi. Într-o zi, fiind cu Protos-ul Muntelui Atos, veniră doi servitori bisericești și-i spuseră că împărăteasa și fiul ei doresc să meargă pînă la palat. Ispitindu-i mai cu de-amănuntul Sf. Grigorie află că nu împărăteasa îl cheamă, ci patriarhul, căci împărăteasa ar fi trimis slujitori de la curte, nu de la patriarhie. Trimise deci patriarhului vorbă că, deoarece acum și așa e vremea prînzului și nu mai poate ține sinod, se va duce a doua zi dimineața. Protos-ul trimise însă pe egumenul mînăstirii Filotei din Atos, pe Lazar, la patriarh să-i spună că dacă a chemat pe Palama pentru altă chestiune se va duce; dacă însă l-a chemat pentru tulburările pricinuite de Varlaam și Achindin, atunci chestia aceasta nu e a lui Palama, ci a tuturor creștinilor și mai special a monahilor din Muntele Atos. Patriarhul să fixeze o zi în care să se adune sinodul pentru dezbaterea acestor lucruri și să avizeze cu cîtva timp înainte pe monahi ca să vină toți și să se clarifice chestiunea. Egumenul Lazar se întoarse curînd cu nomofilaxul și sacheliul bisericii, spunînd că patriarhul nu se gîndește să convoace un sinod pentru chestiunea aceea, ci cere numai scrierile referitoare la ea. Palama voi iarăși să se ducă la patriarh, dar monahii îl făcură să aștepte să se ducă ei întîi fără el, să vadă de ce e vorba. Ajunși la patriarh, îi aduseră aminte de sinoadele care au aprobat învățătura lui Palama și de tomul sinodal dat în favoarea lui.

Patriarhul îi ascultă cîtva timp, dar de la o vreme izbucni spunînd: am aflat cine-i Palama, a fost prins un monah de-al lui mergînd spre Cantacuzino şi ducînd patru scrisori de la el, două către Cantacuzino şi două către Asani. Monahii răspunseră că ştiu sigur că aceasta-i calomnie. Să-l aducă în faţa lor pe monahul care a fost prins. Patriarhul însă i-a expediat mînios. Venind ei la Palama îl îndemnară să plece din Constantinopol, căci îl paşte moartea. Palama plecă la Heraclea, cam prin 15 iunie, st. v.

Achindin, Caleca şi patriarhul Ignatie al Antiochiei îl acuză pe Palama că a fugit de sinod. Cum vedem însă din epistola către Filotei şi din alte scrieri compuse prin 1345, Palama susţine, cu mărturii, că a cerut un sinod la lumina zilei la care să participe arhiereii obişnuiţi. El a evitat numai conciliabulele la care participau numai aderenţii lui Achindin şi s-a ferit de loviturile clandestine pe care era dispus patriarhul şi achindiniţii să i le dea. Într-o vreme în care cea mai mică bănuială de prietenie cu Cantacuzino era urmată de închisoare sau de moarte, era firesc ca Palama să caute să pareze asemenea eventualităţi.

La Heraclea, unde petrece cu totul izolat, nu este lăsat însă decît ca la patru luni. Pe la începutul lui octombrie, patriarhul aflînd unde este, trimite un demnitar împărătesc să cerceteze ce face acolo şi să-l aducă la Constantinopol. Demnitarul se prezentă în chilia lui Palama, percheziţionă cu de-amănuntul încăperea ca să găsească scrisori de-ale lui Cantacuzino, chemă şi pe primarul oraşului cercetînd împreună cu cine a convenit Palama în timpul petrecerii sale în Heraclea şi se întocmi un proces verbal în care se atesta că nu s-a găsit nimic compromiţător la el şi n-a convenit în cele patru luni cu nimeni decît cu tovarăşul de chilie care-l servea. Acesta e Dorofteiu, însoţitorul nelipsit al lui Palama. Curajul cu care se provoacă Sf. Grigorie numai cu puţin mai tîrziu la mărturia demnitarului împărătesc şi la procesul verbal luat cu acea ocazie, întăreşte afirmaţia lui că a fost adus de la Heraclea într-o chestiune politică şi nu cum susţine Achindin, Caleca şi patriarhul Antiochiei, Ignatie, că pentru a fi judecat de sinod ca unul ce a fugit şi nu încetează să propovăduiască doctrine eronate. Iar dacă n-a fost adus din motivul acesta, nici n-a fugit pentru el.

Palama fu adus la palat. Întîi intră numai funcţionarul ce l-a adus, raportînd împărătesei şi predîndu-i procesul verbal de anchetă, care fu citit în prezenţa patriarhului şi demnitarilor civili. Cei din urmă ziseră după lectura procesului verbal: Dacă-i nevinovat să i se dea drumul. Patriarhul însă se opuse şi după ce plecară ceilalţi demnitari îl predă pe Palama soldaţilor şi-l

închise într-o mînăstire. Dar Sf. Grigorie plîngîndu-se după cîteva zile marelui duce Apocaucos, acesta porunci soldaţilor să nu-l mai păzească. Patriarhul auzind îl scoase din mînăstirea aceea şi-l aduse într-una mai aproape de el, poruncindu-i să nu iasă din chilie, nici să nu permită cuiva să intre la el. Mînăstirea din urmă se numea „A Celui Necuprins", cum ne informează Achindin care spune că a fost închis în această mînăstire ca să înveţe că e necuprins Dumnezeu. Dar se vede că porunca de-a nu comunica cu nimeni nu s-a putut ţine, căci tot Achindin ne spune că în timpul acesta Palama îşi propaga, prin cei ce-l vizitau, şi mai cu efect învăţătura, încît arhierei, monahi şi unanimitatea laicilor se lasă cîştigaţi de aderenţii lui Palama.

Atrăgînd astfel asupra lui Palama şi a monahilor veniţi din Atos adversitatea curţii imperiale şi a cercurilor conducătoare, patriarhul Caleca putea acum lovi liber şi din latura religioasă în ei. Începu să se adune la consfătuiri cu Achindin şi cu ceilalţi ucenici ai lui Varlaam, plănuind măsuri contra lor. În faţa ameninţărilor, monahii, vreo 12 la număr, se refugiază în Sf. Sofie care avea drept de azil. Palama îi imită, petrecînd cu ei două luni (se pare că monahii se refugiaseră înainte de Palama). Pe monahi i-a îndemnat patriarhul să iasă de acolo, cu anumite promisiuni viclene, pe unii închizîndu-i, iar pe alţii expediindu-i la mînăstirile lor, iar ceva mai tîrziu pe Palama l-a răpit cu forţa şi l-a aruncat în închisoarea publică, nesocotind aşezămîntul propriei lui biserici. Aceasta s-a întîmplat „la mijlocul primăverii", adică pe la jumătatea lui aprilie 1343.

Achindiniţii susţin că întemniţarea s-a făcut din pricina ideilor lor dogmatice. Palama aduce martori împotriva acestei alegaţiuni încă pe cînd era întemniţat, pe împărăteasa, pe panhypersevastul Isaac Asan, unchiul împărătesei, pe marele duce Apocaucos şi pe toţi ceilalţi demnitari. Motiv ascuns va fi fost pentru Caleca şi cel dogmatic, dar cel legal, cel pe faţă a fost acuza de cantacuzinism. Altfel n-ar fi putut fi întemniţaţi în închisoarea statului. Şi apoi mai tîrziu, cînd împărăteasa a luat măsuri contra lui Achindin din pricina ereziei lui, pe Palama continuă să-l lase în închisoare, ceea ce însemna că ea deosebea între chestiunea dogmatică şi cea politică.

Cît a stat Palama în Sf. Sofie nu s-a ţinut nici un sinod în chestiunea lui, ca şi mai înainte. Cel puţin nu s-a ţinut unul regulat, convocat legal, ţinut pe faţă. Palama în tot timpul acesta a cerut un sinod, ca să nu mai poată fi persecutat pe nedrept. Din aceasta iar se dovedeşte că nu pentru motive dogmatice a fost închis, căci pentru aceasta se cerea să fie întîi condamnat

de un sinod. După Achindin, s-au ţinut, înainte de-a fi adus din Heracleea, în două rînduri sinoade şi s-au ars scrierile lui Palama.

E foarte probabil că unele din scrierile lui Palama datează din jumătatea de an scursă de cînd a fost adus din Heracleea pînă ce-a fost închis în temniţa publică.

De cînd petrecea în Sf. Sofie pare să dateze epistola către *Damian filozoful*, în care se combat iambii lui Achindin.

În epistolă se face pomenire de scrieri de-ale lui Achindin către sinod, care nu pot fi decît *Cuvîntul* lui *către patriarh şi sinod*, scrisă foarte probabil cînd era Palama refugiat în Sf. Sofie. Nu e probabil să fi fost scrisă epistola după ce e aruncat în închisoarea publică, fiindcă autorul s-ar plînge că e ţinut închis, aşa cum obişnuieşte în celelalte scrieri din închisoare. Epistola aceasta se socoteşte ca al zecelea tratat al lui Palama contra lui Achindin, după epistola către Atanasie al Cyzicului, tratat despre teologia unită şi distinctă şi cele şapte Antiretice. Al zecelea, nu cronologic, ci după aşezarea lor în manuscrisul originar. Tot din timpul acesta pare să dateze şi epistola către *monahul Dionisie*. Nu e cu totul exclus ca ambele epistole să dateze de mai tîrziu, de după Antireticul VII, contra lui Achindin.

Auzind că Palama a fost aruncat în închisoarea publică din palatul împărătesc, monahii din Atos scriseră patriarhului, împărătesei şi autorităţilor civile, cerînd să-l elibereze. Aceasta fără să ceară Palama. Scrisoarea trebuie să fi fost trimisă spre toamna anului 1344, căci patriarhul le răspunde în noiembrie 1344, cînd încă nu fusese Palama judecat. Epistola monahilor în loc să înduplece pe patriarh, l-a întărîtat şi mai tare, încît a îndemnat pe împărăteasă să le răspundă, justificînd întemniţarea lui Palama nu cu pretinsa lui alianţă cu Cantacuzino, ci cu pretextul erorilor lui dogmatice. Împărăteasa a făcut aceasta înşelată de patriarh că scriind aşa monahilor va abate ura lor de la ea, asupra autorităţii bisericeşti. Patriarhului i-a reuşit astfel o manevră abilă, putînd prezenta de aici înainte pe împărăteasa ca partizană a achindinismului şi crezînd chiar că împărăteasa o dată ce-a scris o astfel de epistolă nu se va mai dezminţi opunîndu-se măsurilor ce le va lua el contra învăţăturii lui Palama.

Scrise şi patriarhul o epistolă atoniţilor încercînd să le dovedească prin invenţii răutăcioase vinovăţia lui Palama, atît din punct de vedere politic cît şi bisericesc. Palama, la auzul acestei veşti, se grăbi să scrie şi el trei scrisori în Atos. Cea dintîi către Filotei, egumenul Lavrei, a doua, trimisă prin acelaşi curier şi fiind o continuare a primei, către monahii din Atos (pro-

priu zis către cei din Lavra). În amîndouă îşi povesteşte faptele de cînd a început polemica cu Varlaam, arătînd că nu e vinovat nici din punct de vedere dogmatic, nici politic. Tot cu această ocazie trimite şi prima epistolă către monahul Macarie, fratele său. Acesta voise să vină la Constantinopol, să mîngîie pe fratele său şi să-i ajute întrucît se poate. Intervenţia monahilor atoniţi în scris, la autorităţile din Constantinopol, l-a făcut să renunţe la un drum care şi aşa ar fi fost ineficace.

Dinainte de aceste trei epistole şi înainte de moţiunea monahilor la autorităţi, trebuie să dateze epistola lui Palama către monahul Visarion, care era tot în Lavra Atosului. În aceasta trimite mustrări egumenului Filotei că a încercat să cheme în Atos pe monahii care suferă în Constantinopol cu Palama, iar fratelui Macarie îi transmite consolări pentru faptul că a trebuit să-şi amîne puţin venirea la Constantinopol. Acestea nu se mai potrivesc după moţiunea monahilor în favoarea lui Palama, fapt care a îndemnat pe Macarie să renunţe cu totul la plecarea la Constantinopol.

Epistola patriarhului care a provocat cele trei scrisori ale lui Palama a fost compusă în noiembrie 1344.

Palama răspunde prin cele trei scrisori, în primăvara anului 1345, la doi ani de cînd e închis. Mai tîrziu ceva află că epistola aceasta a patriarhului nici n-a fost trimisă la Atos, căci tot ce se scria în ea era o intervertire a întîmplărilor pe care monahii le cunoşteau sub aspectul lor adevărat din proprie experienţă. Epistola a fost folosită numai în Constantinopol, în cercul achindiniţilor şi a celor ce nu cunoşteau evenimentele petrecute. În 4 noiembrie (într-o luni), acelaşi an, se ţinuse un sinod în care a fost depus partizanul lui Palama, Isidor, alesul mitropolit al Monembasiei. G. Mercati şi M. Jugie socotesc că tot atunci a fost condamnat şi Palama. E curios însă că Palama afirmă în scrisoarea către Filotei şi către monahi (de prin 1345), că stă de 2 ani închis fără să fie judecat. Probabil că afirmaţia aceasta are să fie înţeleasă nu că nu se ţinuse încă nici un sinod în chestiunea lui, ci în sensul că nu s-a ţinut un sinod care să respecte toate formele legale. Curios mai este că nici patriarhul nu face amintire de condamnarea aceasta a lui Palama nici în epistola aceasta în care vorbeşte numai de sinodul din 1341 şi de întîmplările pînă la întemniţarea lui, nici în cele trei explicări ulterioare ale tomului. Totuşi tomul achindinist din iulie 1347 (*Ἀκούσατε φῦλαι*), cît şi documentul antiochian de la 1376 aduc în strînsă legătură depunerea lui Isidor şi condamnarea lui Palama. În ultimul chiar se spune că amîndouă evenimentele s-au întîmplat la acelaşi sinod. Disonanţa aceasta a izvoarelor

are să fie explicată cred în sensul că o condamnare formală a lui Palama n-a avut loc în noiembrie 1344, dar el era considerat ca atare de mai înainte, fără un act oficial anume. Patriarhul, în toate enciclicele sale, caută să-l socotească pe Palama condamnat prin însuși tomul din 1341, ca unul ce a continuat, în pofida interzicerii din tom, să agite chestiuni dogmatice. Isidor fiind apoi depus și pentru motivul că era partizan al lui Palama, în aceasta s-a văzut și o confirmare a condamnării subînțelese a lui Palama.

Sinodul s-a ținut cam pe ascuns și cu scandal. Purcezîndu-se la depunerea lui Isidor, cîțiva arhierei cerură ca acela să fie mai întîi ascultat, după cum cer canoanele. Patriarhul, luînd aceasta drept solidarizare cu Isidor și uzînd de puterea lui politică, îi excluse pe acești ierarhi din sinod și îi întemniță, dînd eparhiile lor spre administrare aderenților săi. Se poate totuși ca aceasta s-o fi făcut arhiereii în chestiune cîtva timp după sinod și în cazul acesta ei nu vor fi fost convocați la sinod, fiindu-le cunoscute sentimentele. Acești arhierei sînt, desigur, cei șase care subscriu în septembrie 1346 acuza contra patriarhului Caleca către împărăteasă: Matei al Efesului, Atanasie al Cyzicului, Laurențiu al Alaniei și Soteriopolei, Macarie al Hristopolei, Hariton al Aprei și Ierotei al Lopadiului. Nici unul din ei nu e iscălit în actul de depoziție al lui Isidor, care e subscris de mitropoliții: Iosif al Adrianopolei, Iosif (sau Mitrofan) al Patrelor vechi, Isaac ale Madițelor, Calinic al Zigchei, Calinic al Amastridei, Pavel al Xanthei, Sofronie al Dramei, Iosif al Tenedului. Dovadă că cei șase mitropoliți au fost întemnițați în toamna anului 1344 e și faptul că în actele sinodale de după aceea (de exemplu, într-unul din aprilie 1345) nu mai apare nici unul dintre ei, pe cînd în cele dinainte (de exemplu, în aprilie 1343) apare mitropolitul Aprei.

Isidor, care după sinodul din august 1341 fusese ales și „iposifiat“ mitropolit al Monembasiei și participa la sinoade, fu depus din starea aceasta și din cea de preoție. Motivul a fost pe lîngă cel dogmatic și cel politic. Aceasta se amintește anume. Lui i se atribuie și vina că a avansat în grad niște clerici în eparhia sa, neavînd încă dreptul, și a permis să fie pomenit la liturghie ca un arhiereu care a fost hirotonit. Caleca și tomul achindinist din iulie 1347 spun că atît lui Isidor cît și lui Palama li s-a cerut o mărturisire de credință. Palama dezminte această afirmație a patriarhului și-i cere martori s-o dovedească. Tocmai de aceea au fost închiși cei șase mitropoliți, pentru că au cerut să fie ascultat Isidor. De altfel, zice Palama, mărturisire au dat: cine nu ne-a auzit rostind adeseori simbolul credinței; iar dacă-i vorba de învățătura pusă în discuție de Varlaam și Achindin, mărturisirea

noastră este tomul aghioritic și cel din august 1341 și toate scrierile noastre în acea chestiune. De altfel, cum n-ar fi dat ipopsiful Isidor mărturisirea obișnuită în momentul hirotonirii?

Lucrul are să se înțeleagă probabil așa că patriarhul a cerut lui Isidor să declare că se leapădă de învățătura susținută de Palama. Aceasta o și spune clar tomul de depoziție al lui Isidor. Nu i s-a dat însă voie să-și justifice punctul de vedere.

Actul de depunere al lui Isidor a fost subscris și de patriarhul Antiohiei, Ignatie, care însă nu pare a fi luat parte la sinod. Venit la Constantinopol în vara anului 1344, la trei ani după moartea împăratului Andronic III, el rămîne acolo pînă în 1345, iar la plecare adresează patriarhului Ioan Caleca un tom de condamnare a lui Palama. Tomul, ținut ascuns pentru cei din Constantinopol ca unul care conținea neadevăruri ce nu se puteau debita celor ce-au fost martori oculari ai evenimentelor, nu devine cunoscut lui Palama decît după un an de zile, fiindu-i trimis în Salonic, cînd compune o combatere a lui. Cum rezultă din ea, Ignatie n-ar fi fost înainte în părțile Constantinopolului și deci n-ar fi identic cu Ignatie căruia-i adresează Varlaam prima și a doua epistolă pe la 1337 și care era și el arhiepiscop. Palama îl întrebă pe Ignatie cu ce drept emite tomuri despre dogme în Constantinopol. Fără sinod nu se poate publica un tom, iar sinodul propriu nu și l-a putut aduna pe teritoriu străin, nici la sinodul din Constantinopol n-a luat parte, căci altfel tomul s-ar prezenta ca fiind al ambilor patriarhi.

Încă înainte de-a descoperi tomul lui Ignatie, Palama descoperise un tom sau o epistolă enciclică a lui Ioan Caleca, deși aceasta fusese emisă după tomul lui Ignatie. Răspunsul la aceasta, compus înainte de combaterea tomului lui Ignatie, premerge și în codici scrierea din urmă. Răspunsul la această epistolă enciclică a lui Calèca[1] nu s-a făcut cu mult înainte de combaterea tomului ignațian, ci numai după ce Palama aflase de acesta, deși îl socotea încă al patriarhului Caleca. Combătută deci pe la începutul sau mijlocul anului 1346, scrierea aceasta a lui Caleca trebuie să fi fost întocmită cu cîteva luni înainte. Cronologia nu se poate stabili cu toată precizia. Ea ar fi importantă pentru că această epistolă a fost compusă într-un moment în care achindinismul căzuse din grația curții imperiale, iar persecuțiile contra palamiților fuseseră oprite. În orice caz, ea n-a putut fi scrisă mai tîrziu de începutul anului 1346. Conflictul între patriarh și curtea imperială

[1] P.G. 150, 891-894.

pe tema religioasă a început, deci, încă de prin toamna anului 1345. (În primăvara anului 1345, cînd Palama scrie cele trei scrisori în Atos, nu începuse). Lucrurile s-au dezvoltat astfel: Patriarhul Ioan Caleca, încrezut că împărăteasa e de acum cu totul de partea lui, a purces, prin toamna anului 1345 (după trimiterea celor trei scrisori ale lui Palama în Atos), să întărească și mai mult situația lui Achindin, ridicîndu-l printre ierarhii bisericii.

Întîi voi să-l hirotonească diacon. Împărăteasa aflînd, îl avertiză să se abțină de la această faptă care va aduce mare tulburare în Biserică. Patriarhul nu ținu seamă de avertisment și hitorotoni pe Achindin diacon. De aici mare agitație în oraș.

Patriarhul voia însă să-și urmeze planul înainte, avansînd pe Achindin pînă la treapta arhieriei. Încercă deci la curtea imperială să dispună iarăși pe împărăteasă defavorabil palamiților. Străduințele îi fură zadarnice. Curentul pentru Palama se dezlănțuise cu toată puterea. Fu adunat senatul și printr-un vot al lui hirotonia lui Achindin fu declarată ilegală, consimțind și arhiereii fruntași printr-un act scris. Persecuțiile contra palamiților fură oprite, aderenții lui Achindin fură dezaprobați și rușinați, iar Achindin condamnat la temniță de care scăpa numai ascunzîndu-se prin peșteri, unde petrecea și prin februarie 1347. Faptele acestea s-au întîmplat într-o lună sau două. Nu imediat după ce Achindin fu hirotonit diacon, s-a întrunit senatul, ci numai cînd intenționa patriarhul să-i dea gradele de hirotonie următoare.

Patriarhul nu se liniști. Ca să demonstreze că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat doctrina lui Varlaam și n-a aprobat-o pe a lui Palama, și deci Achindin a fost hirotonit canonic, nefiind eretic, compuse enciclica ce începe „ημετριοτης ημων", refăcînd mai ales sinodul din august 1341 în care a fost condamnat Achindin.

Nichifor Gregora afirmă că conflictul între împărăteasă și patriarh s-a ivit pentru că patriarhul, descurajat de prelungirea războiului fratricid, începu s-o îndemne pe împărăteasă să se împace cu Cantacuzino, ceea ce împărăteasa nu voia. Nemaiavînd încredere în patriarh, căută sprijin pentru politica ei contra lui Cantacuzino pe palamiți. M. Jugie sucește afirmația lui N. Gregora astfel: împărăteasa a luat de bun sfatul patriarhului și a început, prin emisari secreți, tratative cu Cantacuzino. Și fiindcă cel din urmă punea drept condiție a împăcării sacrificarea patriarhului, împărăteasa s-a executat.

Nu știm întrucît poate fi adevărată afirmația lui Gregora. Cantacuzino nu o confirmă. Dimpotrivă, îl prezintă pe patriarhul Caleca pînă la urmă ca

dușman neîmpăcat al său, iar doctrina reprezentată de Palama o sprijină pînă la sfîrșit. Presupunerea lui M. Jugie că împărăteasa a întreprins tratative secrete cu Cantacuzino, iarăși nu poate fi dovedită. Dimpotrivă, atît N. Gregora, cît și Cantacuzino prezintă pe împărăteasă ca rezistînd pînă la înfrîngerea totală a lui Cantacuzino. De ce n-ar fi împărtășit Cantacuzino eventualele tratative de împăcare, inițiate de împărăteasă? Ar fi în atmosfera scrisului său s-o facă, deoarece își dă continuu silința să prezinte pe împărăteasă ca cea mai puțin vinovată de război, ca pe o victimă a influențelor lui Apocaucos și ale patriarhului. Și apoi, oarecare rest de recunoștință tot i-ar fi rămas lui Cantacuzino față de patriarhul Caleca, în caz că acesta ar fi fost primul factor provocator de pace.

Desigur, oarecare motive politice tot vor fi dictat împărătesei să rupă cu patriarhul și să treacă de partea lui Palama. Dar cugetarea politică e atît de strîns fuzionată cu cea religioasă la împărații bizantini, că nu știi unde începe una și sfîrșește alta. Motiv politic determinant de-a părăsi pe Caleca și Achindin, era însăși evidența că altfel își pierde afecțiunea poporului. De altfel împărăteasa numai un foarte scurt răstimp a luat poziție contrară doctrinei palamite: între 1344-1345. Înainte Caleca trebuia să recurgă continuu la minciuna că Palama și adepții lui sprijină pe Cantacuzino, ca aceasta să se lase înduplecată la măsuri contra lor. Nu putea renega așa ușor împărăteasa atitudinea proisihastă a soțului ei. Și nu degeaba toată strădania tomurilor lui Caleca era să dovedească că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat pe Varlaam și n-a aprobat pe Palama.

Cantacuzino[1], ca și palamiții, aduce ca motiv al conflictului dintre patriarh și împărăteasă convingerea la care a ajuns aceasta, mai ales în urma tot mai deselor și mai hotărîtelor manifestări ale ierarhilor și credincioșilor, că învățătura lui Palama este învățătura Bisericii.

După scoaterea lui Achindin din rîndul diaconilor, împărăteasa, crezînd că a domolit zelul achindinist al patriarhului, îl lăsă în pace. Dar acesta nu se mulțumi numai să lanseze enciclica η μετριοτης ημων, ci, după cîtva timp, devenind vacant scaunul mitropolitan din Salonic, prin moartea lui Hyacint (întîmplată prin aprilie-mai 1346), iposifie un alt achindinist ca urmaș. Și pînă acum patriarhul ocupase scaunele vacante cu achindiniți. Dar acum împărăteasa nu mai admitea. Îl mustră deci iarăși pe patriarh și-i interzise de-a mai comite astfel de acte. Acesta, drept răspuns, îi prezentă împărătesei

[1] P.G. 153, 1289.

o carte pe care-o înjghebase din compilații din autorii achindiniți, acordînd doctrinei acestora, pentru prima dată, girul său în mod manifest. Această colecție de scrieri achindiniste era însoțită de o nouă explicare a tomului din 1341, de aceeași natură ca și cele anterioare. Cred că ea însăși a format ceea ce numește Palama „al treilea tom" al lui Caleca, și n-a mai publicat patriarhul pe lîngă ea un tom special. Scrierea aceasta o arăta patriarhul tuturor și-o trimitea și celor de departe. Împărăteasa îl îndemnă să părăsească această învățătură și să se abțină de la prietenia cu achindiniții.

Patriarhul continuă pe aceeași cale. Poate că împărăteasa ar mai fi continuat cu aceeași manieră de persuasiune, dacă n-ar fi intervenit două fapte hotărîtoare: a) Episcopii din orașele de sub Cantacuzino s-au adunat în frunte cu patriarhul Lazar al Ierusalimului, în Orestide (Tracia), cu ocazia încoronării lui Cantacuzino la 21 mai 1346, și l-au excomunicat pe patriarhul Caleca. b) Cei șase episcopi ținuți în recluziune în Constantinopol, care rupseseră legăturile cu patriarhul Caleca încă de mai înainte și îndemnaseră și pe ierarhii din orașele lui Cantacuzino la actul de la 21 mai, înaintează împărătesei — în septembrie 1346 — un memoriu, cerînd judecarea lui Caleca pentru erezie, pentru simonie (îl acuzau că adună bani pentru feciorii și fetele lui), pentru neglijență în administrare (Sfînta Sofie a devenit o ruină, nefiind îngrijită) ș.a.

Împărăteasa începu o serie de consfătuiri cu senatul și cu ierarhii liberi, pentru a se informa dacă într-adevăr patriarhul e eretic și dacă a nesocotit tomul din 1341. În dorința ei de a fi informată din toate laturile, l-a provocat și pe Palama să explice pe scurt în ce constă deosebirea de doctrină între el, pe de o parte, și Varlaam și Achindin pe de alta. Palama expuse chestiunea într-o epistolă către împărăteasă. Tot cam de atunci, din vara sau toamna anului 1346, datează și epistola lui Palama către ieromonahul Pavel Asan, un membru al familiei Asaneștilor, înrudită cu curtea imperială. Acesta încă ceruse lui Palama să-i explice în ce constă erezia lui Achindin.

De remarcat e că nici Palama, nici ierarhii ținuți închiși în casele lor, nu au fost lăsați liberi înainte de intrarea lui Cantacuzino în cetate. Împărăteasa îi credea încă vinovați de părtinire cu Cantacuzino. Ea făcea o distincție netă între chestiunea bisericească și cea politică. Deci nu poate sta părerea că și-ar fi făcut din aderenții lui Palama aliați pentru lupta sau pentru împăcarea cu Cantacuzino.

La una din aceste consfătuiri, sau poate cu totul aparte, chemă împărăteasa și pe Nichifor Gregora să-i asculte părerea cu privire la învățătura lui Palama. Gregora era potrivnic acestei învățături și și-a mărturisit gîndul deschis. Împărăteasa îi ceru să-și fixeze ideile în scris. Așa s-au născut primele lui Antiretice, în număr de zece. El afirmă că împărăteasa îi rezervase favoruri în caz de aprobare a învățăturii lui Palama, iar acum, fiindcă se arătase potrivnic, își aștepta, acasă, exilul, de care crede că l-a scăpat numai apropiata intrare a lui Cantacuzino în Constantinopol.

Patriarhului i se ordonă domiciliu forțat încă înainte de a se începe aceste consfătuiri.

În consfătuirile ținute în toamna anului 1346 s-a avut în vedere, în primul rînd, că Ioan Caleca a nesocotit tomul din 1341, înlocuindu-l cu altele, opuse aceluia. Împărăteasa voia să restabilească credința, reconfirmînd acel tom. De aceea, într-o consfătuire din acelea arhiereii care nu subscriseră încă tomul din 1341 îl subscriu, pentru a-i arăta astfel și mai mult valabilitatea lui pentru toți. L-au subscris acum mitropolitul Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Vechilor Patre, Teodul al Rusiei, Metodie al Varnei, Isaia al Silivriei și Teoctist al Didimotichului.

După ce s-a constatat că patriarhul Caleca este vinovat de călcarea tomului din 1341, împărăteasa a convocat pe ierarhi în sinod solemn pe ziua de 2 februarie 1347. Din cei șase care au subscris la consfătuiri tomul din 1341 nu se știe dacă a participat la sinod Mitrofan al Patrelor; probabil că da, dar tomul acestui sinod nu l-a subscris, poate fiindcă începuse să se opună lui Cantacuzino. Căci el e unul din cei ce în iulie 1347 țin sinodul contra lui Isidor, patriarhul lui Cantacuzino.

La consfătuiri vor fi luat parte și Isaac al Maditelor și Malachia al Metimnei, dar tomul din 1341 nu-l mai subscriu, pentru că îl subscriseră în 1341. La sinodul din 2 februarie iau sigur parte. La aceștia se mai adaugă Grigorie al Pompiupolei. Poate și alți ierarhi care au plecat din Constantinopol pînă să se subscrie tomul sinodului din februarie 1347. Au mai participat protosul Atosului cu mulți monahi de-ai lui, monahi cărturari din Constantinopol, clerici învățați, fruntași laici, senatul întreg, iar ca prezidentă împărăteasa, cu fiul ei Ioan Paleologul. Cei șase arhierei închiși au fost consultați și ei, fără însă a fi eliberați. Sinodul s-a ținut în palatul împărătesc. Întîi s-a citit „tomul sinodal", adică cel din 1341, apoi cartea amintită a patriarhului (cea compusă din compilații), prin care desființa tomul din 1341 și susținea învățătura lui Varlaam și Achindin, blamînd distincția între ființă și lucrare în Dumnezeu. S-a constatat că a făcut diacon pe Achindin, a cărui doctrină eronată a fost din nou expusă în sinod. Constatîndu-se acestea sinodul

dezbracă pe patriarhul Ioan Caleca de orice demnitate sfîntă şi-l opreşte de la liturghie şi-l depune pentru totdeauna; iar de nu se va căi şi nu se va lepăda de aceste dogme şi de cei ce persistă în ele, printr-o declaraţie scrisă, îl supune şi anatemei, tăindu-l de la trupul Bisericii. La fel a făcut şi cu Achindin şi cu aderenţii lui. Cei ce se căiesc, de sînt în cler, îşi pot deţine oficiul. Sinodul, hotărînd aceasta, nu face altceva decît să aplice dispoziţia tomului din 1341, care decreta excomunicarea tuturor celor ce vor continua să susţină învăţătura lui Varlaam. Doctrina lui Palama fu reconfirmată.

Tomul însă n-a apucat să fie scris şi subscris acuma. Pe seară împărăteasa a oferit o masă ierarhilor şi demnitarilor civili. Noaptea însă Cantacuzino, care se apropiase pînă aproape de Constantinopol, intră în oraş prin poarta deschisă pe dinăuntru de ostaşii generalului împărătesei, Fakeolatos. Împărăteasa, retrasă cu fiul ei şi cu puţinii credincioşi şi ostaşi în castelul palatului Vlacherne, a rezistat ofertelor de pace ale lui Cantacuzino încă vreo cîteva zile. În 8 februarie, Cantacuzino începînd să asedieze castelul împărătesei, aceasta acceptă condiţiile lui de a fi co-împărat cu fiul ei Ioan Paleologul în vîrstă de 15 ani. Solia de pace a dus-o, din partea împărătesei, socrul lui Cantacuzino şi aderentul împărătesei, Andronic Asan şi Grigorie Palama, pînă atunci închis în temniţa palatului.

Devenit co-împărat, Cantacuzino dădu îndată ajutor să se facă rînduială şi în chestiunile bisericeşti. Palama şi arhiereii antiachindinişti fură eliberaţi. Aceştia, împreună cu cei care au participat la sinodul din 2 februarie, subscriseră îndată tomul acelui sinod, care încă din titlu se afirmă numai ca un tom ce întăreşte pe cel din 1341: „Tomul sinodal care întăreşte tomul de mai înainte ce-a respins şi condamnat dogmele lui Varlaam şi Achindin, şi împreună cu Achindin iarăşi..." Prima serie de iscălituri, aceea care s-a dat imediat ce-a devenit Cantacuzino co-împărat, e în număr de 11: 1. Atanasie al Cyzicului, 2. Macarie al Filadelfiei, 3. Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei, 4. Teoctist al Didimotichului, 5. Malachie al Metimnei, 6. Hariton al Aprei, 7. Isaac al Maditelor, 8. Teodul al Rusiei, 9. Metodie al Varnei, 10. Isaia al Silivriei, 11. Grigorie al Pompiupolei. Adică trei din cei ce-au fost în recluziune şi au acuzat prin scrisoare pe Caleca la împărăteasa (1, 3, 6,). Dintre ceilalţi trei, pe Ierotei al Lopadiului îl găsim iscălit în seria a doua, care s-a dat vreo săptămînă mai tîrziu. Probabil că era plecat din Constantinopol cînd s-au iscălit cei din prima serie. Nu sînt iscăliţi în nici o serie Matei al Efesului şi Macarie al Hristopolei. Matei al Efesului se vede că începuse, ca şi Mitrofan al Patrelor, să facă opoziţie lui Cantacuzino. Macarie al Hristo-

polei se vede că plecase la eparhia sa. În august 1347 consimte din eparhia sa cu sinodul care condamnă pe ierarhii achindiniţi. În cele 11 iscălituri din prima serie, mai intră cinci ale ierarhilor care au confirmat la consfătuirile premergătoare tomul din 1341 (2, 4, 8, 9, 10). Mitrofan al Patrelor lipseşte. Restul de trei sînt 5, 7, 11, dintre care primii doi subscriseră tomul din 1341 încă din acel an.

Peste vreo săptămînă-două, venind din Adrianopol, patriarhul Lazar al Ierusalimului – probabil deodată cu Irina, soţia lui Cantacuzino – şi mai adunîndu-se încă vreo cîţiva ierarhi, subscriseră şi ei tomul din februarie 1347. Pe lîngă patriarhul Lazar subscriu: Iosif al Adrianopolei, Ierotei al Lopadiului, Cosma al Lilitei (pare a fi al Galiţiei-Haliciului), Iosif al Galiopolei, Iacob al Markei, Pavel al Xantiei. A treia serie de iscălituri, în număr de 11, dacă socotim şi pe a lui Iosif al Galiopolei, care se repetă, în frunte cu a lui Grigorie (Palama) al Salonicului, trebuie să se fi dat abia după ce noul patriarh Isidor a hirotonit o serie de mitropoliţi în locurile vacante, sau ocupate înainte de achindiniţii nepocăiţi.

Fiindcă patriarhul Caleca, închis în palat, se tot plîngea că a fost condamnat în absenţă, Cantacuzino s-a adunat cu arhiereii şi cu senatul şi l-a invitat de trei ori pe fostul patriarh să se prezinte şi să se apere. Caleca a refuzat. De aceea Cantacuzino a dat un decret de confirmare a hotărîrilor sinodului din 2 februarie. Decretul datează din martie acelaşi an.

Pentru că fostul patriarh continua să agite lumea susţinînd că a fost depus pe nedrept, Cantacuzino, la cererea arhiereilor, îl exilă la Didimotich. Acolo îmbolnăvindu-se, Cantacuzino îl aduse iarăşi în Constantinopol, pentru a se căuta la medici. Dar muri peste puţin, la 10 luni după depunere, prin decembrie 1347, în etate de 65 de ani.

Îndată după confirmarea depunerii lui Caleca, Cantacuzino începu să se consfătuiască cu arhiereii şi cu fruntaşii mireni pentru alegerea noului patriarh. Unii l-ar fi voit pe Palama. Dar mulţi arhierei şi monahii învăţaţi, care suferiseră pentru Cantacuzino temniţă şi alte privaţiuni, aşteptau acum ca răsplată să ajungă ei patriarhi. Fiecare se prefera pe sine altora. Punînd pe arhierei să voteze, majoritatea alese pe Isidor, fostul ipopsifiu al Monembasiei şi zelos partizan al lui Palama. Aceasta s-a întîmplat prin mai. Curînd după hirotonire, Isidor se urcă pe amvon şi ridică anatema rostită la începutul războiului civil de Ioan Caleca asupra lui Cantacuzino. În 13 mai noul patriarh încoronează din nou pe Cantacuzino de împărat în biserica Vla-

chernelor. În 21 mai, la Constantin și Elena, se săvîrșește cununia tînărului împărat Ioan Paleologul cu Elena, fiica lui Cantacuzino.

O altă măsură a lui Isidor a fost să hirotonească îndată episcopi și mitropoliți pentru scaunele vacante sau ocupate de achindiniți. Între noii hirotoniți sînt Filotei Kokinos, fostul egumen al Lavrei, pentru Heracleea și Grigorie Palama pentru Salonic, care a fost hirotonit la cîteva zile după Isidor. Trimis în toamnă cu un decret împărătesc la Salonic, conducerea orașului, care reprezenta partidul democratic și anticantacuzinesc, nu voi să-l primească. Palama se duse de aceea în Atos, așteptînd un moment mai potrivit pentru a intra în Salonic. Mergînd în Atos, Ștefan Dușan, țarul Sîrbilor, care stăpînea pe atunci toată Macedonia, îl convinse pe Palama să meargă la Constantinopol cu o solie la Cantacuzino. În septembrie-noiembrie, anul 1348, Palama era la Constantinopol. Ducîndu-se din nou la Salonic, nu fu primit decît cu condiția să nu pomenească pe împărați la liturghie. Neprimind această condiție se duse în insula Lemnos, unde rămase pînă cînd tesalonicenii, care acceptaseră în fine domnia lui Cantacuzino (pe la începutul anului 1350), vin după el cu o corabie și-l introduc în oraș, cu mare pompă. După trei zile, Palama ține păstoriților săi o cuvîntare îndemnîndu-i la unire și pace. Cu ea făcea începutul activității sale de învățător al poporului. Era și lipsă, căci partidul nobililor, ajuns la putere, era dispus să se răzbune pentru tot ce a suferit atîta timp de la zeloșii hiperdemocratici.

Ierarhii, care erau nemulțumiți cu alegerea lui Isidor, aliindu-se cu achindiniții, ținură mai multe adunări, iar în iulie 1347 lansară un tom prin care îl depuseră pe Isidor, între alte pricini și pentru că era palamit. Achindiniții vechi între ei erau mitropolitul Neofit de Filipi și Iosif al Ganului. Matei al Efesului se alia cu aceia, atrăgînd și pe alții, ca Mitrofan al Vechilor Patre, Hariton al Aprei ș.a.

La sinodul din iulie pretind că sînt la vreo zece, avînd consimțămîntul a încă vreo douăzeci, care nu sînt în Constantinopol. Tomul ce-l lansează se încurcă în explicarea opoziției lor. Pe de o parte spune că ea provine din faptul că împăratul i-a silit să aleagă pe cine vrea el, iar ei s-au opus încă înainte de a se opri Cantacuzino asupra vreunei persoane. Pe de alta, își motivează opoziția cu defectele lui Isidor, care a fost o dată depus, care e nestatornic, simplist, nesupus canoanelor, ca unul ce în loc să trăiască în mînăstire a preferat viața orașului ca pedagog, în care calitate ar fi stricat cîteva case. Iar motivul ultim este cel dogmatic. Isidor ca aderent a lui Palama împarte pe Dumnezeu în mulți dumnezei și dumnezeiri, unele supraordonate altele subordonate. Dar motivul acesta se vede că este numai un pretext. Foștii dușmani ai achindinismului nu pot adopta pe de-a întregul doctrina aceasta și nu pot respinge pe de-a întregul ceea ce au susținut înainte. Ca să găsească un acord cu ierarhii învederați achindiniți și un pretext puternic de opoziție, se opresc, cum pretind ei, pe o poziție intermediară. În realitate se găsesc într-o beție de cuvinte din care aici îți pare că sînt varlaamiți, aici palamiți. Dezaprobă atît pe varlaamiți, care „sau au îndrăznit să identifice ființa și lucrarea lui Dumnezeu, sau, dacă trebuie socotită lucrarea altceva, au spus că nu trebuie ținută de coeternă și fără de început împreună cu fără de începutul și eternul Dumnezeu, ci de creată și stricăcioasă ca și creaturile acestea comune, ca strălucirea dumnezeirii arătată în Tabor, sau ca cea care a strălucit păstorilor sau alta din teofanii", cît și pe cei ce: „1. subîmpart dumnezeirea supraființială... în multe dumnezeiri și mai mulți dumnezei; 2. care spun că și lucrărilor naturale și ființiale ale lui Dumnezeu li se cuvin numirile acestea divine și minunate și 3. aplicînd prostește comparativul la dumnezeirea mai presus de orice relație și comparație, atribuie unora din aceste dumnezeiri recente prisosuri, altora lipsuri, unora adausuri, altora scăderi... și 4. ridică la rangul de ființă aceste lucrări naturale ale lui Dumnezeu, care sînt în sine fără ființă (ανουσιους)... 5. ba socotesc schimbați pe cei ce se împărtășesc de ele, în natură necreată". Cum se vede, în fond, sinodalii din iulie 1347 sînt de opinie palamită. Reproșul e mai mult verbal și se raportează mai mult la cuvinte. În fond, fac și ei deosebire între ființa și lucrările dumnezeești. Punctul 4 și 5 sînt invenții pe seama palamiților. Dar ei se afirmă de partea lui Caleca, deci și a lui Achindin.

Opozanții afirmă că au adresat cu ceva înainte de acest sinod al lor, un memoriu cerînd un sinod pentru cercetarea tuturor obiecțiunilor pe care le aduc. Neascultîndu-li-se cererea, s-au adunat și au compus acest tom prin care îl depun pe Isidor din demnitatea patriarhală, iar pe Palama și orice aderent care a obținut pe nedrept demnitatea arhierească îi depun din ea și îi socotesc „vrednici de foc și sabie".

Actului acesta îi răspund ierarhii ceilalți, adunați în sinod în august același an, prin „tomul de depoziție al fostului (mitropolit) al Efesului devenit heterodox, tratînd și cele ce se referă la abaterea lui și a celor ce sînt cu el". La sinod au luat parte, pe lîngă patriarhul Isidor, 16 ierarhi (al Heracleii, Salonicului, Cyzicului, Filiadelfiei, Sevastiei, Heracleii Pontului, Brusei, Traianopolei, Mitilinei, Enului, Mitimnei, Viținei, Gotiei, Hersonu-

lui, Garelii, Galipolei) avînd consimțămîntul a încă șapte (al Adrianopolei, Hristopolei, Didimotichului, Arcadiopolei, Silivrei, Rusici, Xanthiei). Tomul, ca de obicei, n-a fost subscris în sinod, ci după ce s-a citit în cîteva consfătuiri ulterioare, la care a participat și Cantacuzino și patriarhul Lazar al Ierusalimului. Așa se face că nu e subscris de toți arhiereii care au participat la sinod (lipsește al Filadelfiei, al Sevastiei, al Heracleii Pontului, al Viținei, al Goției, al Hersonului), fiind probabil plecați. Dar la cei rămași se adaugă Teodoret al Vrysei și Iacob al Maditelor, iar cu o notiță aparte Lazar al Ierusalimului.

Tomul acesta dezbracă pe Neofit al Filipului și pe Iosif al Ganului, vechi achindiniți, de toată demnitatea clericală, iar pe Matei al Efesului, pe Mitrofan al Patrelor și pe Hariton al Aprei îi suspendă din funcțiune pînă în septembrie același an. De nu se vor întoarce pînă atunci îi socotește și pe ei depuși din cler și excomunicați din Biserică. În tom se spune că Isidor, înainte de a fi fost ales patriarh, a fost descărcat de condamnarea lui Caleca în trei sinoade – unul prezidat de Cantacuzino, – că ierarhii opozanți făcînd greutăți alegerii de patriarh, prin aceea că au început să susțină dogmele lui Achindin, au fos excluși de la vot și că de trei luni sînt așteptați să înceteze cu agitația, dar acum, o dată ce au dat la iveală scrieri pline de minciuni, trebuie să se ia această măsură contra lor.

Polemica între cele două partide nu era deci încheiată. Ea intră într-un nou episod cu apariția în luptă a învățatului poligraf Nichifor Gregora. Dar înainte de a descrie acest episod, vom expune ideile Sf. Grigorie Palama în luptă cu Achindin.

8. IDEILE SF. GRIGORIE ÎN CURSUL POLEMICII CU ACHINDIN

Am fixat pentru cele mai multe din scrierile antiachindiniste ale lui Pa-
lama data aproximativă a compunerii. Primele două Antiretice au fost com-
puse încă în 1342, înainte de fuga la Heraclea. Cele trei tratate amintite,
împreună cu cele 2 dialoguri și cu interpretarea unui capitol din Dion.
Areopagitul, au fost compuse cu ceva înainte de primele două Antiretice.
Tot atunci a fost compusă epistola către Gabra. Între toamna anului 1342
— primăvara anului 1343 se pare că au fost compuse epistolele către Da-
mian filosoful și către monahul Dionisie, constituind astfel toate trei acele
„tratate epistolare" de care vorbește Palama, începînd cu Antireticul III.
Acest Antiretic precum și IV și V sînt compuse sau în timpul cît e refugiat
în Sf. Sofie, în primăvara anului 1343, sau după aceea, pînă spre finele anului
1345, căci nu vorbește în ele de episodul hirotonirii lui Achindin.

Înainte de Antir. III, dar nu mai curînd de petrecerea lui în Sf. Sofie, scrie
epistola către Atanasie al Cyzicului. Ceea ce-i curios e că așa cum Antireti-
cele III-VII trimit la epistola către Atanasie al Cyzicului, așa și această
epistolă trimite la toate șapte Antireticele. Epistola a trebuit să fie scrisă
înainte de noiembrie 1344, de cînd e supus la recluziune Atanasie, căci altfel
ar fi amintit Palama de acest fapt; deci înainte de Antireticele VI-VII, care
sînt scrise după ce Achindin cade în dizgrația curții împărătești, adică în
1346. Dacă-i așa, sigur că e scrisă și înaintea Antireticelor III-V. Trimiterile
epistolei la toate șapte Antireticele au să se explice așa că Palama concepuse
planul și fixase cuprinsul tuturor Antireticelor cînd a compus această epis-
tolă. Probabil că voia să le și termine în grabă, dar a fost împiedicat de
împrejurări. Atanasie al Cyzicului, deși subscrisese tomul din 1341, dar
fiindcă printr-o propagandă insistentă se susținea că Achindin nu e aderen-
tul lui Varlaam, va fi vrut să aibă, înainte de-a face gestul hotărîtor de-a

protesta contra condamnării lui Isidor, încă o clarificare asupra acestui punct.

Prin 1344-5 sînt compuse epistolele către mitropolitul Enului și către Nomofilax.

După toate cele șapte Antiretice a fost scris tratatul: *Antiteza la tot ce-a scris Achindin contra lui Palama...* împărțit în XIX capitole. Cel puțin așa indică notița cu care se încheie. Ea trimite la Antireticul VI. Notița însă, și deci scrierea datează dinainte de-a ajunge Palama mitropolit, pentru că altfel i-ar da titulatura corespunzătoare. Scrierea e compusă, deci, în cursul anului 1346 sau la începutul anului 1347.

*

Cea mai sistematică respingere a doctrinei achindiniste fiind cuprinsă în cele șapte Antiretice, ne vom ține de ele, amintind și locurile paralele din celelalte scrieri.

Antireticul I este o respingere succintă a tuturor ideilor achindiniste, analizate pe rînd în celelalte Antiretice. Esența acuzelor lui Achindin contra lui Palama, era aceea de diteism. „El susține, spunea Achindin, două dumnezeiri necreate (*δυοv θεοτητας ακτιστους*), coeterne, supratemporale; una supraordonată și alta subordonată; una lucrînd și alta fiind obiectul acestei lucrări, una invizibilă și alta accesibilă și ochilor trupești prin duh". Acuza de diteism o transforma foarte ușor în aceea de politeism: „Inovația aceasta propovăduiește o mulțime nenumărată de dumnezeiri coființiale cu Dumnezeu, unele subordonate, altele supraordonate, una acționînd asupra celorlalte, iar celelalte fiind obiect al acestei lucrări, una cu totul neîmpărtășibilă (*της μεν αμεθεκτου*), celelalte împărtășindu-se (*των δε μετεχομενων*)"[1]. Credința cea adevărată ne învață, spunea Achindin, că există „o singură dumnezeire trisipostatică, simplă, neîmpărțită, fără părți și fără formă, neexperiabilă, fără calități, intangibilă, inimaginabilă, incomparabilă, necunoscută de nici o existență prin vreo arătare ființială, fiind prezentă tuturor și în tot locul și în același timp mai presus de toate, atotfăcătoare și atotputernică, înțelepciune mai presus de înțelepciune, bunătate mai presus de bunătate, ființă mai presus de ființă, viață mai presus de viață, putere mai presus de putere, lumină mai presus de lumină, strălu-

[1] Scrisoarea lui Achindin către patr. Ioan, la Th. Usp., op. cit., 82. În special termenii *subordonată* și *supraordonată* revin permanent în critica lui Achindin.

cire mai presus de soare, luminînd toate și nevăzută de nimic în sine, cuprinzînd toate și neatingînd nimic, căci n-are nici o atingere, nici altfel de amestec cu cele ce se împărtășesc de ea, văzută fără a se vedea și cunoscută fără a se cunoaște, împărăție mai presus de ceruri etc." Cum se vede, un transcendentalism ireductibil, numai pentru a salva lui Dumnezeu simplitatea absolută.

Învățătura susținută de Palama se poate rezuma în această propoziție: 1. Există o deosebire între ființă și lucrări; 2. dar acestea nu sînt despărțite de ființă; 3. și nu alterează simplitatea și unitatea ei.

Palama răspunde la acuza de diteism și politeism susținînd că strălucirea ființei dumnezeiești nu împiedică să fie o dumnezeire unică și simplă. Chiar dacă această strălucire e necreată și se numește de asemenea dumnezeire. La fel nici providența dumnezeiască, sau lumina de pe Munte, sau harul îndumnezeitor. Așa cum cugetarea, adică activitatea minții, nu face să fie două minți, așa precum între subiectul mișcării și mișcare nu se produce nici o compoziție.

Natură fără putere și lucrare nu poate exista, precum nici putere sau lucrare fără ființă. Nu s-a văzut niciodată vreo ființă fără să stea sau să se miște, adică fără lucrare și putere. Și precum starea nu introduce compoziția în ființă, deși ceea ce stă e altceva decît starea, la fel nici mișcarea, adică lucrarea, nu face ființa compusă.

Definiția lucrării ca mișcare a ființei o dă Palama după Damaschin, pe care îl și citează: „Să se știe că altceva e lucrarea și altceva cel ce lucrează, precum iarăși altceva e lucrul realizat (*ενεργεια, ενεργητικον, ενεργημα*): *lucrarea este mișcarea activă* și ființială a naturii; lucrătorul este natura din care provine lucrarea; iar lucrul realizat este rezultatul (*το αποτελεσμα*)". (Antir. VI f. 169 v. Apol. mai extinsă, f. 198 r.)

Lucrarea este manifestarea puterii intrinsece (*θεια δυναμις φανερουμενη*), mișcarea puterii ființiale, cum e sunetul o mișcare dinăuntru a noastră și ca atare indică natura cuiva. Numai *manifestarea* lucrării începe și sfîrșește; potențial, ea e veșnică. Dacă ar avea început și sfîrșit în sine, Dumnezeu ar fi schimbabil. Lucrările nu se adaugă accidental (*κατα συμβεβηκος*) lui Dumnezeu, ci El le are *φυσικως*, în natura Sa. Numai o notă contradictorie între lucrări și ființă, ca de ex. acelea să fie create, iar ființa necreată, ar împiedica unitatea și simplitatea lui Dumnezeu. Chiar dacă se deosebește lucrarea dumnezeiască de ființa dumnezeiască, atît în lucrare cît și în ființă este o singură dumnezeire și simplă. Lucrarea are toate însușirile

dumnezeirii. Nu în ce priveşte dumnezeirea se deosebeşte, ci întrucît una e izvor, iar alta emanaţie din El. Deosebirea între ființă şi lucrări se reduce la aceea că ființa e cauză sau izvor, iar lucrările sînt efectele cauzei, emanaţiile nedespărţite de ea. Iar deosebirea în acest punct există şi între Tatăl şi celelalte două persoane, fără ca de aici să rezulte că Dumnezeu e compus. Precum Fiul e al doilea după Tatăl, în ce priveşte ordinea, nu natura, aşa şi lucrările sînt subordonate ființei tot în ce priveşte ordinea (ταξει) sau cauza, nu în ce priveşte natura. Deosebirea este că lucrările sînt *din ființă* (εξ ουσιας), iar ființa nu e din lucrări. Raportul nu se poate inversa. Dar deosebirea e reală, căci dacă nu s-ar deosebi lucrările de ființă, nu s-ar zice că sînt din ființă, căci la două lucruri care nu se deosebesc, nu se zice că unul e din celălalt. Altceva este cel ce voieşte şi altceva voirea, altceva cel ce lucrează şi altceva lucrarea. Primul e cel ce mişcă, ultima e mişcarea. Dar ambele sînt de aceeaşi natură necreată la Dumnezeu, create la făpturi, şi nedespărţite.

Palama reproşa lui Achindin că îl face pe Dumnezeu sau ființă fără lucrări (ουσια ανενεργητος) şi deci şi fără puteri (ουσια αδυναμος), căci lucrarea e manifestarea puterii, sau lucrare simplă. Amîndouă alternativele exprimă însă non-sensuri, imposibilităţi. Ființă fără putere şi lucrare nu există, iar lucrare suspendată în vid nu se poate închipui. E drept că Achindin nu spunea aceasta categoric. El explica teza nedeosebirii între ființă şi lucrări în sensul că Dumnezeu este şi ființă şi lucrare, dar ființa nu-i altceva decît lucrare şi lucrarea nu e altceva decît ființă la Dumnezeu: „Socotim pe Dumnezeu ființă lucrătoare (ουσιαν ενεργη) dar lucrarea (ενεργεια) nu e altceva decît ființă". Palama răspundea că acestea sînt vorbe goale. Unul şi acelaşi lucru nu poate fi şi ființă şi lucrare, în sensul de totală identitate.

E firesc ca cele două doctrine atît de deosebite între ele să aibă şi consecinţe deosebite în ce priveşte raportul lui Dumnezeu cu lumea şi cu omul.

Pentru Palama, Dumnezeu se manifestă în lume prin lucrările Sale. Ființa rămîne dincolo de orice relaţie, de orice împărtăşire, ascunsă în transcendenţa absolută, pînă la care nu ne putem ridica pe nici o cale. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu nu se referă la ființa Lui, care e mai presus de înţelesul oricărui nume (υπερωνυμος), ci la lucrările Lui care vin în lume: numirile *viaţă, lumină, înţelepciune, Dumnezeu, ființă dumnezeiască* nu exprimă ascunsul nearătat în lume şi neîmpărtăşit, ci puterile şi lucrările de *viaţă născătoare, de ființă făcătoare, de înţelepciune dătătoare, îndumnezeitoare*, care coboară la noi. Numai prin derivaţie de la lucrări, numim ascunsul necunoscut, *ființă* şi *Dumnezeu*, nu în sens propriu. Aceasta conform lui Vasile cel mare care zice: „Lucrările Lui coboară la noi, ființa Lui însă rămîne inaccesibilă". Ea e propriu-zis mai presus de ceea ce numim ființă dumnezeiască (υπερουσιος) şi mai presus de principiu şi de dumnezeire (υπεραρχιος, υπερθεος). Dumnezeu nu e pentru noi nici o transcendenţă absolut neatinsă, dar nici nu sîntem produsul ființei dumnezeieşti sau uniţi cu ea, sau cunoscători ai ei, în care caz am fi asemenea lui Iisus Hristos. Despre creaturi nu se poate zice că sînt emanaţii ale ființei dumnezeieşti ca lucrările, ci ele sînt fructul acelor emanaţii. Dionisie le numeşte pe acestea şi „modelele lucrurilor, în Dumnezeu" (παραδειγματα εν θεω των οντων), sau predeterminări, sau bune voinţe[1] (προορισμοι, θεια και αγαθα θεληματα). Deci socotindu-le pe acestea create, faci creat pe Dumnezeu însuşi.

Din punct de vedere achindinist, nedistingîndu-se ființa dumnezeiască de lucrări, nu se poate evita concluzia că lumea este din eternitate. Pentru Palama, puterea creatoare e pusă de Dumnezeu în mişcare cînd voieşte; pentru Achindin lucrarea creatoare fiind însăşi ființa lui Dumnezeu, urmează că a făcut lumea de cînd e ființa dumnezeiască. Mai bine zis, lucrarea creatoare nefiind deosebită de actul naşterii în Dumnezeu, urmează că şi lumea e născută din Dumnezeu. Deoființimea lumii cu Dumnezeu rezultă şi din teza că ființa dumnezeiască e împărtăşibilă (μεθεκτη). Dacă lumea e opera ființei dumnezeieşti, e născută din ea ca şi Fiul, e coeternă cu Dumnezeu. Căci opera ființei nu e ulterioară ființei, nici nu e supusă voinţei. Damaschin şi Atanasie spun că numai Fiul e din ființa lui Dumnezeu, iar creaţiunea e opera voinţei dumnezeieşti. Iar Ciril din Alexandria spune: „a face ţine de lucrare, a naşte însă de natură; iar natura şi lucrarea nu sînt acelaşi lucru". Pentru Achindin, ca şi pentru Eunomie, din lucruri se vede însăşi ființa lui Dumnezeu. Pentru Palama, harul este o lucrare a lui Dumnezeu, pentru Achindin, este însăşi ființa Lui. Urmarea este că noi nu ne deosebim de Iisus Hristos, căci şi noi ne unim cu ființa dumnezeiască. Harul, zice, este ființa celor trei persoane, sau este Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt. De aceea nu e nici o deosebire între harul Duhului Sfînt şi însuşi Duhul Sfînt. În general nu există alte lucrări şi puteri decît cele trei persoane. Cu citate din Părinţi, Palama arată că altceva e puterea care se varsă din Duhul Sfînt (numită în Testamentul Nou şi *duh*, nearticulat) şi altceva ipostasul Duhului

[1] P.G. 3, 824

Sfînt, precum altceva e cel *din* care și altceva ceea ce vine din ceva. Duhul Sfînt, după ființă (*κατ ουσιαν*), e neîmpărtășibil. Dacă se numește uneori și Duhul har, se numește pentru că e cauza harului; are har. Sau dacă se numesc uneori Fiul și Duhul puteri sau lucrări dumnezeiești, puteri ale Tatălui, se numesc ca unele ce împlinesc voia Tatălui, ca unele ce sînt izvorul puterilor și lucrărilor. Dar e și deosebire radicală între ele și lucrările și puterile în sens propriu: Fiul și Duhul sînt de sine subzistente (*ενυποστατοι*), pe cînd ultimele sînt nesubzistente prin ele (*ανυποστατοι*), sînt ca o trenă a ființei. De aceea de cîte ori e numit Fiul și Duhul Sfînt putere, lucrare sau har, totdeauna se subînțelege: de sine subzistent (*ενυποστατον*). Toate puterile și lucrările sînt comune celor trei persoane. Dar nu sînt ipostatice (de sine subzistente), ci emană din persoane, nedespărțindu-se de ele. Grigorie Teologul spune că lucrările nu sînt realități ce stau de sine (*καθ' εαυτο υφεστηκοτα*), ci în altceva (*εν ετερω θεωρουμενα*) și că sînt puse în lucrare de către acel altceva și oprite de către acela. Achindin înclină uneori să socotească ceea ce numim lucrări și însușiri dumnezeiești, ca bunătatea, sfințenia, nemurirea etc., ca realități de sine subzistente, între ființa dumnezeiască și făpturi, ca un fel de idei platonice, create de Dumnezeu, dar mai presus de îngeri, din care se împărtășesc îngerii și făpturile. În acest sens ar vrea să interpreteze cap. 48-50 din Cent. I a Capitolelor teologice și iconomice ale lui Maxim Mărturisitorul. Palama consideră aceasta o absurditate, o aiureală mitologică: „Cum să stea de sine sfințenia sau bunătatea?"[1]

Observăm că consecințele din teza lui Achindin pot fi și altele, cu totul contrare. Nicăieri ca aici nu se potrivește mai bine dictonul că extremele se întîlnesc. O categorie de consecințe a fost că între ființa dumnezeiască și făpturi există o comunicare directă. Categoria opusă de consecințe se poate cuprinde în formula că între făptură și Dumnezeu e o prăpastie de netrecut, un hiatus desăvîrșit. Într-adevăr, din afirmația lui Achindin că tot ce nu-i ființa lui Dumnezeu, tot ce e subordonat ei, e creat, rezultă că harul dumnezeiesc, providența Lui, toate puterile prin care credem că stăm în comu-

[1] Către Atanasie al Cyzicului, f. 63 r. Ant. II. 93 r - 94 r. Palama aduce următorul citat din Achindin, op. c., f. 93 r: „Nu în timp, ci în veac, dar înainte de îngeri și-a procurat nemurirea, sfințenia, virtutea, bunătatea, neschimbabilitatea și simplitatea; pe lîngă aceasta și puterea de existență a tuturor lucrurilor. Și toate acestea există ca ființe și ipostase proprii. Fiind create înainte de îngeri, cu ființa și ipostasul lor, se află pe lîngă Dumnezeu ființial și din ele se împărtășesc îngerii, oamenii și toate lucrurile".

nicare cu Dumnezeu sînt create. De aici urmează o desăvîrșită necunoaștere a lui Dumnezeu (*τελεια αγνωσια του Θεου*). Căci există o cunoștință a lui Dumnezeu din cele create, dar numai dacă se oglindesc în ele lucrările lui Dumnezeu și există o cunoaștere mai sigură și mai perfectă, aceea din experiența lucrărilor lui Dumnezeu în noi. Pe ultima, Varlaam și Achindin n-o recunosc, ci numai pe prima, care încă nu poate da prea mult neoglindindu-se lucrările lui Dumnezeu cele necreate în natură.

Întîi să vedem cum demonstrează Palama că harul îndumnezeitor e necreat și etern fără a fi însăși ființa lui Dumnezeu sau ipostasul Duhului Sfînt. De observat că se ocupă aici numai de sfinți, la care e mai evidentă îndumnezeirea. Achindin afirma că Dumnezeu „creează în cei ce se împărtășesc de El, harul îndumnezeitor". E drept, zice Palama, că numele de har se aplică și unor realități create: de exemplu unui dar făcut de cineva, sau frumuseții unei cuvîntări. Dar har se numește de sfinți și strălucirea naturii dumnezeiești, pe care o văd și-o experiază numai sfinții. Aceasta e necreată. Ea e o putere și o lucrare care luminează pe cei drepți și îi unește cu Dumnezeu. Dacă Hristos ne-ar promite și ne-ar da numai un har creat, care ar fi dovada că e Dumnezeu? Doar și noi ne dăm unul altuia înțelepciune creată, virtute creată și alte daruri folositoare, create. Maxim Mărturisitorul zice în convorbirea cu Pirrhon[1]: „Cu consimțămîntul lui Dumnezeu au fost puși în mișcare și Moise și David și toți cîți s-au făcut încăpători lucrării dumnezeiești, lepădînd însușirile omenești și trupești". Deci nu poate fi vorba numai de-o îmbunătățire a celor îndumnezeiți, ci de-o primire a lucrării dumnezeiești. Achindin susținea că Harul îndumnezeitor din sfinți e un fel de aptitudine sau imitare naturală (*εξις η μιμησις τις φυσικη*), reluînd și în această privință opinia lui Varlaam. Dacă harul din sfinți, argumentează el, e necreat pentru motivul că sfinții se împărtășesc de Dumnezeu, atunci, cum toate lucrurile se împărtășesc de Dumnezeu, unele primind existența, altele pe lîngă existență și viața senzitivă, sau rațională, urmează că toate primesc un har necreat, unele existența, altele viața senzitivă sau rațională etc. Argumentînd astfel, răspunde Palama, toate lucrurile se îndumnezeiesc și pot fi numite sfinte; nu mai e nici o deosebire între ele. Dacă harul din sfinți ar fi numai o aptitudine naturală, nu s-ar mai zice de sfinți că se ridică peste natură, că se nasc din Dumnezeu, că devin un Duh cu Fiul, nici n-a dat Domnul numai oamenilor care cred în el dreptul și puterea de-a se chema

[1] P.G. 91, 297.

fii ai lui Dumnezeu. Venirea Fiului în lume n-a adus atunci nimic nou. La ce ne mai botezăm deci?

E drept că toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtășire și cea a sfinților. Cele ce trăiesc numai senzitiv, sau nici senzitiv, nu primesc puterea să trăiască în mod îndumnezeit. Și iarăși, altfel e sălășluit Dumnezeu în oamenii necredincioși și altfel în cei ce cred în Hristos. Numai aceștia se învrednicesc de-o împărtășire propriu-zisă. Deosebirea aceasta e suficientă ca să ne arate că numai împărtășirea celor ce trăiesc dumnezeiește (*θειως*) e necreată. Apostolul Pavel a zis: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine". Cei vrednici, zice Maxim Mărturisitorul, nu mai poartă în ei „viața temporală care are început și sfîrșit, ci pe cea dumnezeiască și eternă a Cuvîntului sălășluit în ei". Acesteia îi mai zice și „îndumnezeire nefăcută" (*αγεννητος θεωσιν*), ca una ce n-are propriu-zis un început, ci se ivește în noi în mod neînțeles. Vasile cel Mare, comentînd locul de la Ioil despre vărsarea din Duhul Sfînt, zice: „A vărsat Dumnezeu nu a creat, a dăruit nu a făcut, a dat nu a făcut". „Suportăm îndumnezeirea ca una ce e după har, dar nu o facem", zice iarăși Maxim Mărturisitorul[1]. Nici începutul îndumnezeirii nu-l poate face numai natura noastră, cu atît mai puțin desăvîrșirea ei.

Cele naturale, existența, viața, cunoștința, lucrurile, sînt numai rezultatul (*αποτελεσμα*) lucrărilor dumnezeiești, nu înseși lucrările. Dar viața și harul dumnezeiesc al sfinților sînt puterea și lucrarea dumnezeiască prin care se unește Dumnezeu cu cei vrednici.

Cei ce au în ei harul și lucrarea dumnezeiască, n-o au numai pentru ei, ci o împărtășesc și altora, fără ca ea să se împuțineze. Așa cum se luminează și luminează la rîndul lor norii luminați de soare. Sau o altă comparație: o cărămidă se împărtășește de foc și după ce nu mai e în contact cu el; prin aceea că e solidificată, roșie (așa sînt și lucrurile create). Dar propriu-zis acum se împărtășește numai de efectele focului, pe care nu le poate transmite altora. Cînd este însă în contact cu lucrările focului, le poate transmite și altora: cărămida arde și încălzește.

Achindin obiecta că se fărîmițează Duhul Sfînt, dacă unora se dă mai mult, altora mai puțin, iar peste tot ce se dă rămîne ceva ce nu se dă. De fapt, Palama spune că spre deosebire de Hristos care a avut și ființa și lucrarea dumnezeiască întreagă, noi ne învrednicim numai de-o parte din

[1] P.G. 90, 1209.

lucrarea dumnezeiască, de-o picătură dintr-un ocean. (Numai Achindin susținea că fiecărui om i se dă întreaga dumnezeire). Dar aceasta nu înseamnă că se fărîmițează Duhul. El se împarte neîmpărțit (*αμεριστως μεριζεται*), așa cum se împarte focul multora fără să se împartă el însuși. El rămîne întreg și lucrează pretutindeni la fel, dar noi ne însușim din lucrarea lui numai cît sîntem în stare. E neîmpărțit în cei împărțiți. Din lumina soarelui primește fiecare ochi cît poate, dar ea rămîne în sine neîmpărțită. Se înmulțește rămînînd unul, și se împarte rămînînd neîmpărțit. Nu numai că nu împărțim obiectiv lucrarea Duhului Sfînt, dar ea ne unește pe toți cei ce ne împărtășim de ea cu izvorul ei, cu Dumnezeu. Îndumnezeire fără unire cu Dumnezeu nu se poate concepe.

Polemica cu Achindin a parcurs invers drumul polemicii cu Varlaam. Cu acesta discuția începuse în jurul luminii dumnezeiești văzută pe Tabor, sau în alte împrejurări, și sfîrșise cu chestiunea deosebirii între ființa și însușirile lui Dumnezeu. Discuția cu Achindin termină în jurul luminii dumnezeiești. La început Achindin se ferise să se exprime despre această lumină. De aceea spunea că se deosebește de Varlaam. În realitate achindiniții înșiși recunosc că deosebirea între ei și Varlaam se referă numai la lumina dumnezeiască.

Dar cu timpul, dus de consecințele doctrinei sale, Achindin a început să vorbească și el despre lumină, e drept că nu în termenii necuviincioși ai lui Varlaam, ci în termeni ambigui, care însă în înțelesul lor real nu se depărtează prea mult de ai lui Varlaam. Nu aproba pe Varlaam care spunea că e o fantasmagorie, inferioară cugetării (*χειρον νοησεως*), o închipuire bolnăvicioasă fără realitate obiectivă (*φασμα ανυποστατον*); el o declara „taină neexplicabilă". Luat mai din scurt, recunoștea însă că nu este lucrare dumnezeiască, ci ceva creat, dar iarăși altădată spunea că e ceva care nu e nici creat, nici necreat sau și mai vag că e un simbol, simbol sfînt (*ιερον συμβολον*). Simbol o numea urmînd lui Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 1160): „Simbol al ascunsului nearătat al slavei lui Dumnezeu". Palama îl mînă pe Achindin la scrierile contra lui Varlaam, unde a dovedit că Maxim o socotește simbol natural (*συμβολον φυσικον*) al ființei dumnezeiești, adică manifestare ce izvorăște dinăuntrul ei. Argumentele acelea le repetă și față de Achindin. Cum Achindin nu admitea nici o deosebire între ființa și lucrările dumnezeiești, trebuia să țină această lumină sau de ființa lui Dumnezeu, sau de ceva creat. De ființa lui Dumnezeu n-o ținea, deci în mod inevitabil rezultă că o socotea creată, oricît evita uneori să mărturisească

acest lucru, clar. În fond învăța deci și el tot ca Varlaam despre lumina dumnezeiască.

Piatra scandelei era și pentru Achindin ca și pentru Varlaam putința de-a se vedea acea lumină cu ochii. Palama răspunde și lui ca și lui Varlaam: ochii o văd fiind transformați de puterea Duhului și primind o putere pe care n-o aveau înainte. Cel ce vede propriu-zis nu mai e ochiul, ci Duhul Sfînt venit în om. În Duh le vede acestea dumnezeiește și mai presus de fire. Omul sufletesc, sigur, nu le poate vedea, nici înțelege. Achindin contesta cunoașterea lui Dumnezeu prin mijlocirea celor ce vin direct din el. Admitea numai cunoașterea Lui din făptuiri, prin deducție (*εκ των κτισματων αναλογως, αλλ' ουκ εκ των κατ' αυτον θεωρεισθαι*). Nu recunoștea o cale mai înaltă de cunoaștere a lui Dumnezeu, decît numai cea care duce prin făpturi, observîndu-se înțelepciunea lui Dumnezeu manifestată în ordinea lor. Dar atunci înțelepții elini au cunoscut mai bine pe Dumnezeu.

9. STADIUL AL TREILEA AL POLEMICII ISIHASTE

DISPUTA CU NICHIFOR GREGORA

După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Achindin n-a mai ieșit din ascunzișuri. Se temea de răzbunerea împăratului, ca unul ce lucrase cu Caleca contra lui. În zadar îi trimitea Cantacuzino vorbă să vină să se apere. A rămas ascuns pînă la moarte, care se pare că a fost curînd. Punctul de vedere susținut de el e reluat de învățatul poligraf Nichifor Gregora. Acesta se pare că îndată după ce a avut convorbirea cu împărăteasa Ana, în toamna anului 1346, a purces să combată în scris și oral pe Palama. Achindin salută ieșirea lui din rezervă în versuri iambice, după ce înainte cu ceva îl rugase tot în versuri iambice să intre în luptă. După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Gregora, care îi era amic, a încercat vreme îndelungată să-l abată de la ideile susținute de isihaști. Nereușind cu el, a încercat s-o cîștige pe soția lui, Irina, spre sfîrșitul anului 1347, cînd Cantacuzino era dus în Didimotich. Patriarhul Isidor și aderenții lui Palama intervin la ea să evite tovărășia lui Gregora. Nereușind, scriu lui Cantacuzino. Acesta se întoarse și împreună cu patriarhul îl invitară pe Gregora la o convorbire care ținu aproape o noapte întreagă. Gregora combătu imnele bisericești pe care le compusese patriarhul și le introdusese la sf. slujbe și în care se făcea distincție între ființa și lucrarea dumnezeiască. La sfîrșit interveni o împăcare prin aceea că patriarhul, la îndemnul împăratului, nimici imnele sale. Un banchet pecetlui împăcarea. Gregora ar fi vrut s-o interpreteze ca o adoptare a învățăturii sale, pe cînd împăratul o interpreta ca o promisiune a lui Gregora de a tăcea de acum înainte. Deoarece conferința aceasta n-a dat roade, aderenții lui Palama, sperînd poate într-o convertire a lui Gregora, cer împăratului să trimită după Palama la Didimotich, ca să vină să discute

cu Gregora. Palama sosi. Gregora nu prea voi să se angajeze la o dispută, pentru că n-avea nici un ajutor, pe cînd Palama avea un cor întreg. A avut loc doar o scurtă convorbire cu cîteva replici, Gregora refuzînd să asculte pe Palama care voia să-și demonstreze punctul de vedere cu Sfînta Scriptură și Sf. Părinți. Întîlnirea aceasta a avut loc pe la sfîrșitul iernii, în 1348.

După aceea Gregora se reapucă de studii. Nu însă pentru prea multă vreme. Prin februarie 1350 moare patriarhul Isidor de un morb de stomac. În locul lui fu ales Calist, un monah din Atos, aderent al lui Palama, prin 10 iunie 1350. Pe acesta îl prezintă Gregora ca pe un om lipsit cu totul de cultură, servil cu cei mari, grosolan și violent cu cei mici, pornit să lovească fără cruțare în toți dușmanii isihasmului. Se înțelege că aprecierile lui Gregora sînt și cu privire la Calist tot atît de influențate de patima violentă ca și aprecierile la adresa celorlalți adversari. Calist a fost ucenic al lui Grigorie Sinaitul și frate de cruce cu Marcu, un alt ucenic al lui Grigorie Sinaitul, ajuns și fervent propovăduitor contra ideilor achindiniste. El a și scris viața lui Grigorie Sinaitul. De la el se păstrează și 14 capitole „Despre rugăciune" (P.G. 147, 813-818). Tot el a scris și „viața" lui Teodosie bulgarul, un alt codiscipol al său și unul dintre cei mai de seamă bărbați din viața religioasă a Bulgariei în veacul al XIV-lea[1]. Gregora afirmă că înainte de-a fi ales Calist, Cantacuzino și soția lui ar fi insistat pe lîngă el să primească a fi patriarh renunțînd la ideile achindiniste.

Deoarece aderenții lui Achindin nu se linișteau, ci împrăștiau în opinia publică tot felul de calomnii pe seama lui Cantacuzino, care ar promova o doctrină eretică, împăratul ar fi voit încă de prin 1349 — după spusa lui Gregora — să adune un sinod, care ar arăta lumii că ideile susținute de Palama sînt ale Bisericii, nu ale lui; să se mai facă o dată respingerea publică a ideilor achindiniste. Palama însă era mereu absent, cînd în Lemnos cînd în Salonic. După Gregora, nu îndrăznea să se prezinte la o discuție publică. Cine evita însă discuția am văzut din prilejul convenirii din primăvara anului 1348; afară de aceea, Gregora e cel care a evitat aproape totdeauna să se prezinte la discuțiile publice la care a fost chemat.

Dintr-un motiv sau altul acest sinod nu s-a adunat decît în 27 mai 1351. Se pare că sinodul a trebuit să se adune chiar acum, deoarece agitația achindiniților se întețise, fie pentru că o susțineau ierarhii ale căror speranțe de-a ajunge patriarhi nu fuseseră împlinite, fie pentru că noul patriarh era

[1] Matthew Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago 1933, p. 117-118.

foarte hotărît să pună capăt tulburărilor achindiniste, sau mai degrabă pentru ambele motive. De fapt, ierarhul care stătea în fruntea agitației este Matei al Efesului și pe el îl numește întîi tomul din 1351. Dar el, în 1350, aprilie 22[1], dăduse o declarație scrisă că nu mai vrea să susțină ideile achindiniste și reintră în comunitate cu Biserica. Avînd în vedere că declarația aceasta a dat-o cît timp scaunul patriarhal era vacant și că nu se poate explica acest dute-vino al ierarhului efesan altfel, vom fi foarte îndreptățiți să interpretăm purtarea lui ca dictată de ambiția de-a ajunge patriarh. A fost cu Palama cînd era chestiunea de-a răsturna pe Ioan Caleca, a trecut în tabăra cealaltă îndată ce-a văzut că va fi ales Isidor. A rămas acolo pînă la redevenirea scaunului patriarhal vacant prin moartea lui Isidor, ca după alegera lui Calist să devină iarăși contrar palamiților. Misterul acesta din viața mitropolitului Matei, pe care M. Treu nu l-a putut explica, numai așa se lasă explicat. Cam același lucru este și cu Iosif al Ganului, avînd în vedere că tomul sinodului din 1351, spune și de el că nu i s-a publicat pedeapsa excomunicării și depunerii din august 1347, pentru aceleași motive, pentru care nu i s-a aplicat nici lui Matei al Efesului. Se vede că se întorsese și el la dreapta credință.

Gregora afirmă că Cantacuzino promisese întîi un mare sinod ecumenic, dar temîndu-se de rezultatul lui a preferat să adune numai pe mitropoliții din Tracia, singurul ținut care mai rămăsese bizantin, vreo 22 la număr[2]. Realitatea este că în împrejurările de-atunci nu s-ar fi putut aduna un sinod al tuturor ierarhilor ortodocși. Cele mai multe ținuturi ortodoxe căzuseră în mîna turcilor și a sîrbilor, și nu era ușoară circulația într-o vreme de continue războaie. Cu sîrbii, în special, Cantacuzino era în război perpetuu. Apoi, nu mai era în obiceiul vremii convocarea sinoadelor ecumenice. Oamenii se obișnuiseră să soluționeze și chestiunile cele mai importante prin sinoadele endemice la care nu participau mai mult de 10-15 ierarhi. Ceilalți ierarhi aderau ulterior, tacit sau formal, la hotărîrile sinoadelor endemice.

Înainte de-a se aduna sinodul, Gregora a mai încercat o dată să cîștige pe Cantacuzino pentru doctrina achindinistă. Nereușind, se pregăti, zice el, să înfrunte primejdia chiar cu prețul vieții. Cu gîndul acesta chemă un monah prieten de la care primi haina monahală, făgăduind să devină monah și în felul de viață dacă va scăpa de la moarte. Trebuie să remarcăm că Gregora

[1] P.G. 151, 772.

[2] Docum. din cod. Vat. gr. 2335, al cărui autor e achindinist, spune că au fost adunați toți ierarhii din împărăția bizantină.

sau era un mare fricos, sau un mare teatralist. În diferite rînduri i se pare că i se pregătește moartea, deși nu existau antecedente în Constantinopol de-a fi omorît cineva pentru deosebirea în credință. Cîți achindiniți ferventi au fost în veacul al XIV-lea, nici unul n-a fost omorît. Gregora se temea de moarte chiar pentru o simplă convorbire contradictorie pe care a avut-o cu împărăteasa Ana, în 1346, în chestia lui Palama, deși ar fi avut mai multe motive să se teamă Achindin, luptătorul dîrz și pe față.

Sinodul s-a adunat într-o sală din palatul împărătesc al Vlachernelor. Au participat de fapt 25 de mitropoliți, iar 7 episcopi și 3 mitropoliți și-au trimis aprobarea. A fost cel mai popular sinod din acea vreme. Afară de împăratul și de patriarhul Calist, au mai participat cumnații lui Cantacuzino, Manuil și Ioan Asan, nepotul lui de la soție, Andronic Asan, membrii senatului, monahi și popor.

Antipalamiții de frunte erau Matei al Efesului, Iosif al Ganului și mitropolitul Tirului, al cărui nume nu e cunoscut cu precizie și care în acel an era proestosul mînăstirii din Constantinopol τῶν Ὁδηγῶν, iar pe la 1369 patriarh al Antiohiei, Teodor Dexios, ieromonahul Atanasie și Teodor Atuemis. Matei al Efesului era trecut de 80 de ani, Iosif al Ganului era și el alb. Făcea și el parte dintre cei condamnați în august 1347. Dintre ceilalți ierarhi condamnați la 1347 o parte revenise la ortodoxie cît trăia Isidor, restul muriseră.

Acești ierarhi, împreună cu o ceată de monahi și cu cîțiva mireni veniră de pînă în ziuă la Gregora ca să meargă cu toții la sinod. După îmbrățișări și cuvinte de oameni care peste un ceas vor fi morți, ceata se pornește spre palatul împărătesc unde ajunge pe la șapte. E ținută însă mult în curte. Împăratul se ospăta înăuntru cu ierarhii convocați la sinod. Pe la amiază împăratul cu ierarhii trec în sala în care avea să se țină ședința sinodului și după ce se mai consfătuiesc mult împreună, sînt chemați înăuntru achindiniții. (Descrierea aceasta afectată e a lui Gregora).

Împăratul se închină întîi Evangheliei și rosti apoi o cuvîntare expunînd decursul certurilor isihaste și jurîndu-se pe viața sa și a copiilor că va fi nepărtinitor. Fură invitați apoi achindiniții să spună de ce nu încetează să agite contra dreptei credințe. În numele acestora luă cuvîntul Gregora. În introducere spuse că pentru o chestiune dogmatică așa de gravă trebuiau convocați la sinod toți patriarhii și episcopii Bisericii. Trecînd apoi la chestiunea în discuție spuse mai întîi că în zadar prezintă Palama pe Varlaam drept cauză a erorilor sale, căci el, Gregora, l-a demascat mai înainte de

Varlaam învățînd că „vede ființa lui Dumnezeu cu ochi trupești". (E de notat mistificarea lui Gregora, care atribuie lui Palama idei pe care nu le avea!). Varlaam, de altfel, a avut dreptate cînd l-a acuzat pe Palama de diteism, ca pe unul ce împarte pe Dumnezeu în ființă și lucrări. Nu o spune aceasta din prietenie pentru Varlaam. În alte chestiuni a fost totdeauna în disensiune cu acela. De altfel faptul că a fost latin, nu e o dovadă că n-a putut avea dreptate în această chestiune. După multe divagații înecate într-o frazeologie prolixă, îndemnat de mai multe ori de împărat să fie mai scurt, Gregora veni în sfîrșit la una din chestiunile controversate: la lumina din Tabor.

Despre aceasta spuse că Palama a recurs la ea fiindcă n-a găsit nici o mărturie patristică pentru afirmația sa că vede cu ochi trupești o lumină necreată și pe Dumnezeu. Identifică apoi învățătura lui Palama cu a iconomahilor și ca dovadă cită dialogul lui Teodor Graptul (Boivin spune că al patriarhului Nichifor) contra iconomahului Eusebie. Ultimul afirmase într-o epistolă că pe Tabor „trupul lui Hristos s-a schimbat și a devenit nemuritor, și chipul servului s-a schimbat cu totul în lumină negrăită și indescriptibilă, ce se potrivește pentru Dumnezeu-Cuvîntul". Teodor Graptul a respins această afirmație. Trebuie să observăm că identificarea învățăturii lui Palama cu ideea din rîndurile iconomahe citate e greșită și deci și referirea respingerii lui Teodor Graptul la Palama. Acesta nu învață că trupul, și în general natura omenească a lui Hristos și-a întrerupt existența pe Tabor, ceea ce scandaliza pe Teodor Graptul, ci că ele au fost scăldate în lumină dumnezeiască. Gregora mai aduse un citat din Vasile cel Mare ca să dovedească nedeosebirea între ființă și lucrare și apoi trecu din nou la chestiuni lăturalnice.

Împăratul îl opri, spuse el cîteva vorbe și dădu cuvîntul lui Palama. Acesta expuse deosebirea între ființa și lucrarea dumnezeiască, referindu-se la sinodul VI ecumenic, care a afirmat o lucrare dumnezeiască în Hristos, și la un citat al Sf. Vasile. Gregora ar fi voit să-i răspundă pe larg, dar îl durea capul de sforțările intelectuale ce le făcuse, de oboseală și de foame. De aceea răspunseră prietenii săi (o spune Gregora despre sine). În cadrul discuției privitor la lumina de pe Tabor se citi și tomul contra lui Varlaam, din 1341. Achindiniții însă nu voiau să poarte discuția în jurul scrierilor lui Varlaam și Achindin, pretinzînd că ei n-au nimic comun cu aceia. Admiteau să se citească numai din scrierile lui Palama, pe care îl acuzau de erezii. Sinodul acceptă și procedeul acesta. Făcîndu-se seară ședința se ridică, fixîndu-se cea următoare pentru a treia zi.

A treia zi de dimineață veni iarăși ceata prietenilor la Gregora să meargă împreună la ședință. Gregora suferind și mai rău de dureri de cap nu mai voia să meargă. La insistența prietenilor totuși merse și el. Gregora ne spune că fu chemat întîi el singur și discută cu Palama despre numele „*dumnezeire*", despre care ultimul zicea că se atribuie propriu-zis lucrărilor nu ființei, ceea ce Gregora contesta. Fiind chemați și ceilalți achindiniți, atmosfera le era atît de ostilă, încît părăsiră ședința, cu toate rugămințile ce li s-au făcut să rămînă. Tomul sinodului afirmă că achindiniții au spus întîi tot ce-au vrut contra lui Palama, dar răspunzîndu-le acesta, se încurcară așa de rău că, neștiind ce să mai spună făcură pe ofensații și părăsiră ședința. Ședința continuînd, Palama își expuse pe larg învățătura, prezentînd și mărturisirea sa de credință, cu observarea că în mărturisiri de credință omul e mai precis la termeni decum poate fi în tratatele teologice. Mărturisirea fu aprobată în totul.

La ședința a treia, ținută peste șase zile, veniră și achindiniții îndemnați de împăratul foarte insistent. Îndată, la începutul ședinței citiră și aceștia o mărturisire. Ea constă din simbolul credinței și o declarație în care spuneau că recunosc toate sinoadele ecumenice și locale ale Bisericii, toate definițiile ei de credință, fără nici un adaos sau omisiune. Despre Varlaam și Achindin spuneau, la sfîrșitul declarației că cugetă cum a hotărît Biserica, deci îi socotesc condamnați. Prezentară apoi 20 de capitole din scrierile lui Palama ca neconvenindu-le. În special reproșau lui Palama că vorbește de două sau mai multe „dumnezeiri", supraordoante și subordonate. Împăratul îi întrebă ce nu le convine: termenii sau fondul doctrinei. Termenii, spuse, nu au așa de mare importanță; ei pot fi părăsiți, nefiind destul de potriviți, dar ideea exprimată trebuie să rămînă. Palama se declară indiferent față de termeni, spunînd că a întrebuințat cuvîntul „dumnezeire" pentru fiecare lucrare provocat de Varlaam, care spunea că numai ființa e dumnezeire necreată. Sinodul decise că nu e bine să se mai spună sau cugete două dumnezeiri, sau mai multe, în general să nu se aplice numărul cînd se vorbește de dumnezeire. La discuție a luat parte, dintre achindiniți, foarte puțin Gregora, pentru că nu-l mai părăsea durerea de cap, mitropolitul Tirului, un ucenic al lui Gregora și poate și alții.

În a patra ședință se continuă cu citirea celorlalte capete de acuză la adresa lui Palama și cu respingerea lor. S-a citit apoi tomul contra lui Varlaam și discutîndu-se în jurul chestiunilor tratate în el s-a văzut că cei ce acuză acum pe Palama cred ca și acela, atît cu privire la lumina dumnezeiască, cît și cu privire la ființa și lucrarea dumnezeiască, pe cea din urmă

declarînd-o aici ființă dumnezeiască, aici lucru creat; în fond, nerecunoscînd nici o deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască. Cu citate din Vasile cel Mare, Ioan Damaschin (cel amintit în care spune că: „altceva e lucrarea, altceva lucrătorul" etc.) și Maxim Mărturisitorul s-a dovedit că există o deosebire între ele. S-au adus apoi procesele verbale ale sinodului VI ecumenic, întrucît aceia contestau că a cunoscut acel sinod o astfel de deosebire. Aceia însă nu voiau să se citească procesele verbale, ci numai definiția sinodului VI. S-au citit totuși cîteva propoziții din acele procese verbale în care se spune că „fiecare natură (a lui Hristos) are lucrarea ei ființială, naturală și conformă cu ea, emanînd nedespărțit din fiecare ființă și natură". S-a citi și definiția sinodului în care se vorbește iarăși de două voinți și două lucrări naturale ale lui Iisus Hristos.

La sfîrșit au fost îndemnați achindiniții să primească învățătura cea adevărată. Nevoind aceia, s-a citit tomul prin care au fost depuși în 1347 Matei al Efesului și Iosif al Ganului, pedeapsă ce nu s-a aplicat deoarece s-a așteptat întoarcerea lor și deoarece au silit prin toate mijloacele să fie revocată. Marele hartofilox a întrebat pe toți ierarhii pe rînd ce cred despre dogma discutată. Toți au mărturisit ca Palama. La urmă a fost întrebat și patriarhul. Acesta într-o cuvîntare mai lungă, a dezvoltat învățătura despre deosebirea între ființa și lucrarea dumnezeiască, apoi s-a adresat achindiniților îndemnîndu-i să părăsească eroarea lor. Nevoind aceștia, pe Matei al Efesului și pe Iosif al Ganului i-a dezbrăcat de semnele demnității lor arhierești și preoțești, cu aprobarea sinodului, osîndindu-i împreună cu ceilalți, afară de cîțiva care și-au cerut iertare. Cu acestea s-a terminat și ședința a patra, cu gîndul că nu se va mai aduna și o a cincea. Împăratul, însă, tot cu dorința de-a cîștiga pe achindiniți pentru evitarea tulburărilor, găsi de bine să se mai adune o dată sinodul pentru a face și mai evident adevărul învățăturii admise de sinod. Fură invitați și achindiniții, dar nu voiră să se prezinte. De aceea Gregora nici nu vorbește de-a cincea ședință. Împăratul formulă învățătura susținută de Palama și neprimită de noii heterodocși, în șase întrebări și ceru sinodului să le dovedească pe rînd cu dovezi patristice: 1. E vreo deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască? 2. Dacă da, lucrarea aceasta e creată sau ba? 3. Dacă e necreată, cum se poate evita compoziția lui Dumnezeu? 4. Se poate da numele dumnezeire și lucrărilor dumnezeiești, nu numai ființei? 5. În ce e superioară ființa, lucrării, după Părinți? 6. Ce ni se împărtășește: ființa sau lucrarea dumnezeiască? Sinodul a răspuns cu o mulțime de locuri patristice, afirmativ, la aceste

întrebări. S-au adus apoi noi dovezi că lumina de pe Tabor a fost necreată și că nu a fost ființa lui Dumnezeu. Chestiunea aceasta fusese dovedită, citindu-se și tomul din 1341, în ședința a patra. Palama a mai citit și alte erori din cartea lui Achindin și în special s-a identificat afirmația aceluia că numai Fiul și Duhul Sfînt sînt lucrări ale Tatălui cu erezia veche a lui Marcel și Fotin, care nu recunoșteau un ipostas dumnezeiesc în Iisus Hristos, ci numai o putere dumnezeiască.

Marele hartofilax întrebă iarăși pe arhierei, pe demnitarii senatoriali și bisericești, ce părere au referitor la aceste chestiuni. După ce răspunseră aceștia că cred întocmai ca mitropolitul Salonicului, împăratul ținu o scurtă alocuțiune, mulțumind lui Dumnezeu că a ajutat și astăzi la lămurirea și fundamentarea dreptei credințe împotriva celor ce se silesc s-o strice de 14 ani.

Doi ieromonahi, trimiși ai muntelui Atos, prezentară o declarație scrisă din partea întregului monahism din Atos că sînt de acord cu Palama. Prezentară și niște tratate scrise de Filotei al Heracleei pe cînd era monah în Atos și pe care atoniții și le însușiseră.

Sinodul declară apoi că excomunică și anatematizează pe Matei al Efesului, pe Iosif al Ganului, pe Gregora, pe Dexios, și toată ceata lor, de nu se vor căi (din cler fuseseră scoși necondiționat). Pe cei ce se lasă amăgiți de aceia, încă îi excomunică și anatematizează, dar de se vor căi nu numai că îi primește în comuniune iarăși, ci și în cler, spre deosebire de cei dintîi care nu vor mai fi reprimiți în cler. După ce se mai adunară arhiereii de cîteva ori la patriarhie pentru a constata că fiecare din capitolele prezentate de achindiniți din scrierile lui Palama, ca erori ale acestuia, cuprind tot atîtea erori ale lor, se redactă în august tomul sinodal, pe care îl subscriseră, afară de Ioan Cantacuzino și patriarhul Calist, 24 mitropoliți și 3 episcopi. Dintre ei, Eusebie al Sugdei dăduse încă din timpul lui Isidor declarație că osîndește dogmele lui Varlaam și Achindin. Cu un an mai tîrziu, în iulie 1352, un alt sinod adunat în același loc lansă o serie de șase anatematisme contra achindiniților, după cele șase puncte pe care le rezumase Cantacuzino ca controversate, și o serie de aclamații rituale pentru apărătorii dreptei credințe.

După sinod, împăratul porunci achindiniților să nu mai scrie și să nu mai vorbească despre aceste chestiuni. Unii ascultară, alții nu. Cei din urmă fură închiși, care erau mai distinși dintre ei fură supuși la domiciliu forțat. Gregora, care locuia în mănăstirea Hora, din tinerețe, pus ca un fel de supraveghetor de Metochites, restauratorul mînăstirii, fu declarat închis acolo și se

dădu grije monahilor să nu mai lase pe nimeni să comunice cu el, nici să nu mai trimită scrisori afară, lucru de care monahii se achitară cu mare zel.

Ceea ce-l durea pe Gregora mai mult era că mulți din prietenii săi îl părăsiră, trecînd în tabăra adversă și căutînd să-l cîștige și pe el. Între aceștia era și Dimitrie Cavasila de care nu putea crede că l-a putut părăsi cînd îl vedea om bătrîn, modest și înfrînat. După spusa lui Gregora, veneau des pe la el demnitari împărătești, ba chiar patriarhul de vreo două ori, pentru a-l îndemna să renunțe la opoziția sa. Venind o dată Dimitrie Cavasila, bine inițiat pe la curtea imperială, cu un demnitar patriarhal, se încinse o discuție lungă în jurul chestiunilor dogmatice controversate.

Gregora, deși oprit să scrie și să comunice cu alții, putu continua să scrie contra lui Palama. Trimitea scrisori în toate părțile, îndemnînd pe toți să rupă legătura cu Biserica din Constantinopol. Își continua istoria, descriind sinodul din 1351, și evenimentele următoare pe baza informațiilor pe care i le aducea în secret prietenul său Agatanghel, care de la 21 noiembrie 1351 pînă în decembrie 1354, cît a stat închis Gregora, a revenit continuu la el. În timpul acesta scrie și cele *Zece Antiretice de-al doilea*, contra tomului din 1351.

Sf. Grigorie Palama plecă după sinod (în toamna sau iarna înaintată) spre Salonic cu însoțitorii săi, cu corabia. După un drum furtunos, ajuns în fața Salonicului, nu e primit în cetate de împăratul Ioan Paleologul care, întărîtat de un partid contrar lui Cantacuzino, plănuia să răstoarne pe socrul său, marele prieten al lui Palama. Ioan Paleologul încheiase un tratat secret cu țarul sîrb Ștefan Dușan, care era la zidurile cetății, de a-i ceda Salonicul și alte orașe, ca în schimb să-l ajute să răstoarne pe Ioan Cantacuzino. Oprind pe atît de influentul partizan al lui Cantacuzino să intre în Salonic, el voia să dea lui Ștefan Dușan o dovadă că e fidel tratatului încheiat. Palama fu silit să se ducă iarăși în Atos. Nu rămase însă decît trei luni acolo, căci între timp Cantacuzino trimisese pe Ana, mama lui Ioan Paleologul, la Salonic să înduplece pe fiul său să părăsească alianța cu sîrbii. Aceasta reuși în misiunea ei și ieșind în tabăra sîrbească de la zidurile Salonicului, înduplecă și pe Ștefan Dușan, mai cu argumente, mai cu daruri, să plece de sub zidurile orașului. Palama putu astfel să vină în scaunul său. Dar la un an după venirea din Constantinopol (spre finele anului 1352 sau începutul lui 1353) se îmbolnăvi greu de multele drumuri și osteneli și zăcu mult timp. Încă neînsănătoșit deplin, trebui să plece iarăși la Constantinopol (1353), rugat de împăratul Ioan Paleologul să mijlocească împăcarea cu Ioan Cantacuzi-

no, cu care începuse lupta iarăşi. Pe drum, aproape de intrarea în Dardanele, corabia fu prinsă de una din bandele de piraţi turci de care era plin acum arhipelagul egeic, chemaţi mereu ca aliaţi de Cantacuzino în războaiele sale. Debarcat la Lampsac, e dus din cetate în cetate, între altele şi la Brusa şi Niceea. Gregora povesteşte aceste suferinţe ale adversarului său, jubilînd. Despre acest exil povestesc trei documente. Două scrisori trimise de Palama din exil, una către Biserica sa, alta către David Disypatos şi o conferinţă a lui Palama cu *hionii* atei, descrisă de medicul creştin Taronites din Niceea[1]. Un pasaj din epistola către Disypatos se află aproape literal în cea către Biserica sa, şi amîndouă, ba chiar toate trei povestesc acelaşi fapt: o discuţie în Niceea între un cleric turc (tasiman) şi Palama asupra dumnezeirii lui Hristos. Scrierea lui Taronites o povesteşte mai amănunţit. Discuţia aceasta ar fi avut loc în iulie 1354. O altă discuţie a avut loc la Brusa în faţa sultanului Ismail.

După un an de prinsoare e eliberat, răscumpărîndu-l nişte sîrbi sau dalmaţi cu dare de mînă[2]. Venind în Constantinopol, găsi situaţia politică cu totul schimbată. Cît timp a fost Palama prins, lupta între cei doi împăraţi continuase. Cîtva timp norocos, Cantacuzino încoronase în februarie 1354 pe fiul său Matei ca al treilea împărat şi ca viitor succesor al său. Patriarhul Calist nu voise să săvîrşească actul ungerii cu mir, ci se retrăsese pe ascuns în mînăstirea Sf. Mamant, care era a lui. În locul lui arhiereii aleseseră pe 3 inşi: Filotei al Heracleei, Macarie al Filadelfiei şi Nicolae Cavasila, încă laic. Împăratul numise pe Filotei, care unse cu sf. mir pe noul împărat. Calist stătu mai mult timp în mănăstirea Mamant, de aici se refugie în Galata, iar apoi în insula Tenedos unde petrecea împăratul Ioan Paleologul. În februarie 1354, Matei subscrie deja ca împărat, fiind Filotei patriarh, tomul din august 1351. Dar la sfîrşitul toamnei din acelaşi an, Ioan Paleologul se întoarse triumfător în Constantinopol, iar Cantacuzino se văzu silit să abdice de la tron, intrînd în mînăstirea Manganelor ca monahul Ioasaf, iar soţia sa în mănăstirea Mariei, ca monahia Eugenia. Filotei se ascunse de faţa lui

[1] Ea se află amestecată cu operele lui Palama în mulţi codici. Vezi M. Jugie, *Dict. de theol. cath.*, art. „Palamas" t. XI, 1747. De Taronites vorbeşte despre Palama în epist. sa către Disypatos. Hionii ar fi fost după Ducange (*Glossarium mediae et infimae graecitatis*) „legis doctores apud Persos". De fapt Taronites îi consideră evrei islamizaţi.

[2] Filotei, Encomiu 627. Gregora, op. c. XXIX, P.G. 149, 220, afirmă că l-a răscumpărat Cantacuzino, ceea ce nu poate fi adevărat, căci n-ar fi avut Filotei motiv să ascundă acest lucru. Filotei spune că Cantacuzino nu l-a mai putut răscumpăra, nemaifiind împărat.

Ioan Paleologul. Peste 2 luni, în timpul iernii, Calist fu readus din Tenedos pe tronul patriarhal.

Gregora putu să iasă din mînăstirea Hora şi să frecventeze iarăşi curtea imperială. El insistă în cîteva rînduri pe lîngă Ioan Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama. Dar nu reuşi, mai ales pentru că soţia aceluia, Elena, influenţa pe împărat în direcţie opusă.

În timpul acesta sosi Palama. Întîmplîndu-se să fie chiar atunci în Constantinopol episcopul apusean Paul care îşi exprimase către împărat dorinţa să asiste la o controversă între Palama şi Gregora în jurul temei în discuţie, fură chemaţi aceşti doi la o astfel de discuţie.

Decursul acestei discuţii l-a descris atît Gregora (*Byz. Hist.*, lib. XXX-XXXI, P.G. 149, col. 233-330), cît şi un prieten al lui Palama, martor ocular al discuţiei, protostratorul Gheorghe Facrasi. Descrierea lui Gregora e, ca de obicei, diluată, plină de patimă, de ironii şi batjocuri la adresa lui Palama, cea a lui Facrasi e concisă, rezervată în ton şi urmăreşte strîns discuţia, fără nici o deviere. Convorbirea a avut loc seara, de la apusul soarelui pînă la miezul nopţii (Gregora, op. c. 233, Facrasi, cod. Mon. 554), în prezenţa împăratului şi a senatului. Gregora era înconjurat de o serie din aderenţii săi, care încă s-au amestecat în discuţie (conf. Facrasi, cod. Monac. 554, f. 128 r).

Împăratul îşi manifestă dorinţa să cunoască chestiunea controversată, căci în timpul sinodului din 1351 a fost la Salonic şi tomul acelui Sinod l-a subscris ulterior fără să înţeleagă bine cum stă lucrul. Gregora se plînse că acel tom îl condamnă, deci să fie abrogat. Împăratul arătă că nu are intenţia să abroge tomuri şi să aducă decizii noi, ci numai să se clarifice. Palama îi spuse că stă în voia lui să iasă de sub excomunicare, numai să se lepede de învăţăturile condamnate în tom. Veni vorba apoi despre fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu. Fiecare susţinea cu citate patristice punctul lui de vedere. Palama exemplifică teza sa cu misterul întrupării, care deşi e etern şi necreat la Dumnezeu, totuşi nu e fiinţa lui, căci cînd s-a arătat n-am văzut însăşi fiinţa dumnezeiască. De asemenea, cu eternitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu, care totuşi nu e însăşi fiinţa Lui, căci altfel lumea ar fi coeternă cu El. Ceea ce face ca puterea aceasta să nu activeze din veci e voinţa lui Dumnezeu. Aşa cum omul dacă nu vorbeşte totdeauna, nu înseamnă că n-are puterea să vorbească, ci că nu vrea. Astfel a răspuns Palama lui Gregora care spuse că tot ce-i etern se şi manifestă etern, aşa cum focul avînd puterea de-a lumina şi arde ca însuşiri fiinţiale, nu poate să nu lumineze şi

să nu ardă de la început. Palama arată că la Dumnezeu puterea creatoare e supusă voinței, dar ființa nu. De aici încă se vede deosebirea între ființă, voință și lucrări.

Gregora afirmă că împăratul — ca și toți cei prezenți — l-au considerat pe Palama învins, dar fiind un om fin, discret, nu și-a manifestat prin nimic această părere și n-a lăsat pe nici unul din asistență să și-o manifeste. Desigur că o astfel de aderență platonică a împăratului, chiar de-ar fi fost, puțină consolare a adus antipalamiților. Palama însă neagă că împăratul ar fi considerat pe Gregora învingător și că i-ar fi dat dreptate și aduce ca dovadă faptul că și după acea discuție s-au întîlnit pietenos, iar cînd, peste puțin timp, a plecat la Salonic, împăratul l-a prevăzut cu un rescript în care-l recomanda elogios autorităților tesalonicene.

Împotriva descrierii false pe care a publicat-o Gregora despre această discuție (*Byz. Hist.* XXX-XXXI), cît și împotriva cărților următoare ale lui (XXXII-XXXV, P.G. 149, 331-442), Palama a scris din Salonic, rugat de patriarh, patru tratate, respingînd afirmațiile lui Gregora. Ele sînt sigur ale lui Palama, căci se spune în titlu: ale lui Grigorie Palama „ca din partea altuia". Numele de Constantin Aghioritul întîlnit în unii codici, ca în Monac. gr. 554, e un pseudonim al lui Palama. Filotei încă ne spune că aceste patru tratate, ultimele scrieri ale lui Palama, au fost scrise în cursul anului al treilea de la sosirea în Salonic, iar la începutul anului al patrulea s-a îmbolnăvit și peste puțin a murit. Avînd în vedere că a murit în 13 noiembrie 1359, vom fixa începutul celui de-al patrulea an de la sosirea din Constantinopol în Salonic, prin septembrie — octombrie 1359. Cele patru tratate au fost scrise, deci, în vara anului 1358 pînă în vara anului 1359. Discuția cu Gregora în Constantinopol a trebuit să o aibă așadar din vara anului 1356 înapoi.

Cît a stat în Constantinopol cu acea ocazie, desigur în oarecare legătură cu prezența episcopului catolic Paul, Grigorie Palama a scris și cele două tratate despre purcederea Duhului Sfînt, împotriva latinilor[1].

[1] Palama mai are și următoarele scrieri, neamintite pînă aici: 1. *Decalogul legiuirii după Hristos*, scriere morală. Publicată la Migne P.G. 150, col. 1089 urm. Despre alte ediții ale lui vezi Gr. Papamihail, op. c., 184. 2. *Cuvînt către monahia Xeni despre patimi și virtuți.* Publicată la Migne P.G. 150, col. 1043 - 1088. Este identică cu piesa care se află în cod Coisl. 97, căreia însă acolo îi lipsește începutul [compară primele cuvinte ale textului ciuntit cum sînt date în descrierea codicelui P.G. 150, 807 cu P.G. 150, 1048]. 3. *Despre rugăciune și curățirea inimii.* 3 capitole, P.G. 150, 1117 - 1122. 4. *150 de capitole naturale, teologice, etice și practice.* Publicate în P.G. 150, f. 1121 - 1225. Se află și în cod. Coisl. 101, f. 290 - 321 v. 5. *Prosopopeea, sau dialog ca între persoane fictive*, în care ne arată cu ce poate acuza mintea trupul la un divan în fața

Expunem pe scurt ideile din cele patru cărți ale lui Palama contra lui Gregora.

În *primul tratat* îl acuză pe Gregora că a falsificat în descrierea lui cursul discuției de la palat. Cuvîntarea de la început a lui Palama n-a redat-o, i-a atribuit în unele locuri replici de care el e străin și și-a confecționat sieși expuneri strălucite care nu s-au auzit la conferință (cod. Monac. 554, f. 141 r-141 v). Contra atacurilor lui Gregora la adresa tomurilor antiachindiniste, Palama îi amintește că ele au fost subscrise de trei patriarhi, de mai mult de 50 de arhiepiscopi cu o mare mulțime de episcopi sufragani și fruntași mireni (cod. cit., f. 144 r). La afirmația lui Gregora că tatăl lui Ioan Paleologul (Andronic III) a susținut dreapta credință, dar după moartea lui s-a pornit valul ereziei palamite suferind din partea ei apărătorii credinței persecuții și temniță (P.G. 149, 236-7, libr. XXX), Palama îi răspunde că Andronic III a făcut să fie condamnat Varlaam, iar după moartea lui cei care au suferit au fost tocmai el și cu aderenții săi din partea achindiniților (f. 145 r - 147 r).

Mai departe, Palama ridiculizează încrederea absolută a lui Gregora în formalismul logicii aristotelice. Gregora afirmase în descrierea sa că l-a copleșit pe Palama prin aceea că a început să analizeze logic înșiși *termenii* care obvin în chestiunea controversată. *„Trebuie mai întîi stabilit, ce e numele și ce e cuvîntul, ca o bază solidă.* Apoi ce este negația și afirmarea, enunțarea și rațiunea" (P.G. 149, col. 249, libr. XXX). Palama, citind aceste cuvinte, arată că cele dintîi („trebuie stabilit mai întîi ce e numele și cuvîntul") sînt ale lui Aristotel, dar Gregora le dă ca ale sale. Întreabă ce poate să ajute aceste definiții la cunoașterea dogmelor? (cod. cit., 150 r - 152 r).

Metoda lui Palama consta în comentariul citatelor patristice. Un comentariu foarte ingenios, subtil, descoperind cu o perspicacitate extraordinară idei și nuanțe acolo unde o privire mai puțin pătrunzătoare nu descoperă nimic. Dar era comentariu, teologie, ținînd seamă de tezaurul tradiției. Nicăieri Palama nu lua în ajutor scolasticismul, mădularele formale ale logicii aristotelice, definițiile și împărțirile ei. Varlaam și Gregora însă, ca

judecătorilor. Publ. la Migne P.G. 150, col. 959 - 998 numai în textul latin. Textul gr. cu observații critice l-a editat Alb. Jahnius: „Gregorii Palamae, arhiepiscopii Thesalonicensis Prosopopea". Halis. O analiză a acestor scrieri — care nu poate intra în cadrul acestei lucrări dedicate în special controversei isihaste — ar merita să formeze obiectul unui studiu special.

unii a căror îndeletnicire principală era tocmai pisălogeala acestei logici, o aplicau la tot momentul. (Achindin însă nu).

Sf. Grigorie îl compătimește pe Gregora că și-a pierdut toată viața în aceste sterpe manipulări de artificii. „Ce poate fi mai puțin decît a ști ce e numele și ce e cuvîntul" (f.152 v). Cu înțelepciunea lui lumească, stearpă, a purces să răstoarne învățăturile Bisericii. Dumnezeu a înnebunit înțelepciunea lumii acesteia.

În *al doilea tratat*, Palama începe prin a-i reproșa lui Gregora că se leapădă de Varlaam, deși susține ca și acela că ființa lui Dumnezeu e necreată, iar puterile Lui create (cod. Coisl. 100, f. 244 v). Gregora afirmase în descrierea sa că Palama a declarat lucrarea dumnezeiască: „lucrătoare și neființială (ανουσιον) de parc-ar fi neexistentă (ανυπαρκτον)... apoi că e pusă în mișcare de ființă cum sînt puse în mișcare organele mobile" (cod. cit., f. 245 r; Gregora, P.G. 149, libr. XXX, col. 240) Palama declară că Gregora i-a redat fals cuvintele. E drept că a numit lucrările dumnezeiești organe, dar cine nu știe că organul nu e neființial, nici neexistent. Determinările cele două din urmă sînt adaosuri ale lui Gregora.

La afirmația lui Gregora că Palama „împarte lucrările ca genul în specii" (Gregora ibid.; Palama ibid.), cel din urmă răspunde că există și alte feluri de deosebiri. Numai Gregora cel copleșit de aristotelism nu cunoaște altele. De exemplu ipostasurile nu se împart ca genul în specii (Cod. Coisl. 244v-245 r). Gregora afirmînd că tot ce zicem despre Dumnezeu pozitiv sau negativ are același sens, Palama îl declară aderent de-al lui Sabelie, care confunda persoanele Sf. Treimi și de-al lui Eunomie care confunda lucrările dumnezeiești. Pe Eunomie l-au combătut Sf. Părinți (246 r-v). Gregora numește uneori lucrările dumnezeiești nume goale, alteori creaturi ale lui Dumnezeu, ca cerul și pămîntul; alteori le numește necreate dar le identifică cu ființa lui Dumnezeu.

La acestea Palama răspunde: E drept că ființa lui Dumnezeu n-a lăsat nici o urmă în cele ce sînt create, de aceea nu i se poate găsi un nume propriu. Numirile ce le dăm lucrărilor dumnezeiești se referă la cele ce le gîndim în legătură cu Dumnezeu. Acestea însă sînt dinainte de-a fi lumea, iar numirile li s-au dat de noi după ce au existat. Nici Grigorie al Nisei, nici Maxim Mărturisitorul nu le spune însă „cele așa zise în jurul lui Dumnezeu" (τα περι Θεον λεγομενα), ci cele gîndite (τα νοουμενα), ca să arate că ele există de fapt. Ele nu sînt însă ființa lui Dumnezeu căci aceea nici nu se gîndește, nici nu e mai mult decît una (ουτε νοειτε και μια εστι).

E corect deci să zicem că e ceva supraordonat și subordonat în Dumnezeu, dar numai sub raportul cauzal, nu ca și cînd una ar fi necreată, celelalte create (f. 248-249).

Voirea și vederea tuturor de către Dumnezeu înainte de ce-au fost nu constituie însăși natura lui Dumnezeu, ci o relație divină. Ființa dumnezeiască e mai presus de aceste relații. Dar și acestea sînt necreate. Căci dacă numai ființa lui Dumnezeu ar fi necreată, ar urma că puterea văzătoare, care e dinainte de veac, e creată. Gregora însă susține că tot ce e dinainte de veci e natură dumnezeiască.

În dorința de-a demonstra că tot ce zicem despre Dumnezeu e nume gol, Gregora spunea despre simplitatea lui Dumnezeu că nu înseamnă nimic altceva decît că Dumnezeu nu e compus[1]. Dar atunci, răspunde Palama, de ce nu zice Gregora că nici bunătatea nu înseamnă decît că Dumnezeu nu e rău, iar sfințenia că Dumnezeu nu e pătat etc. În felul acesta Gregora transformă toate afirmările în negații ca să ajungă la concluzia că nu sînt decît nume goale.

Or, noi știm, zice Palama, că numirile acestea, deși nu exprimă natura dumnezeiască, totuși nu sînt cuvinte goale. Nu sînt cuvinte goale nu numai numirile pozitive, dar nici cele negative. Ele exprimă și prezintă cele ce se contemplă ca fiind natural (φυσικωσ) la Dumnezeu și prin ele prezintă pe Dumnezeu cel atotputernic, după ființă nearătat.

Dintre cele ce se spun, unele nu sînt dar se spun, altele și sînt și se și spun. Acestea de care sînt? Evident că dintre cele ce sînt. Iar ceea ce este dacă este de sine și nu e contemplat în altceva, e natură. Iar din cele ce sînt contemplate în altceva, unele aparțin acelui altceva natural, altele accidental. Lui Dumnezeu însă nu-i aparține nimic accidental. Toate îi aparțin deci lui Dumnezeu natural (f. 250 r).

Gregora afirma că toate cele ce aparțin lui Dumnezeu natural nu se deosebesc deloc de natura dumnezeiască, „afară de pronunțarea cuvîntului". Dar atunci Dumnezeu e compus din multe ființe. De altă parte, Gregora numește același lucru acum creat acum necreat.

În realitate nimic din ce se spune despre Dumnezeu nu se referă la ființa lui, ci la cele ce decurg din ființa lui, cum spune Damaschin (f. 251 r). Numirile ce le dăm lui Dumnezeu nu sînt cuvinte goale, ci ele exprimă lucrările dumnezeiești, deși nu în toată plenitudinea lor. Gregora declară că

[1] P.G. 149, 256.

voința și lucrările dumnezeiești sînt create, pe motiv că cerul și pămîntul — care sînt produse de Dumnezeu — încă sînt create. Dar cerul și pămîntul nu sînt lucrări ale lui Dumnezeu în sensul de acțiuni, ci sînt rezultatul unor lucrări, sînt opere. Nu sînt ενεργειαι ci ενεργηματα. Gregora se provoacă la Ciril din Alexandria care a numit și voința creatoare a lui Dumnezeu „operă" și „rezultat" al ființei dumnezeiești. E drept. Însă nici Ciril și nici vreun alt teolog n-a numit vreo făptură „rezultat" al „ființei" dumnezeiești, ci al voinței și al lucrării dumnezeiești. Numai voința și lucrările pot fi numite „rezultate" ale „ființei" dumnezeiești. Gregora, însă, pe toate le numește opere ale ființei dumnezeiești.

Gregora, identificînd lucrările necreate cu ființa dumnezeiască, declară pe Fiul și Sfîntul Duh de lucrări necreate ale Tatălui (P.G. 149, col. 261). Dar, deoarece, după Gregora, nu e nici o deosebire între lucrările dumnezeiești, urmează că nici între Fiul și Duhul Sfînt nu e nici o deosebire. E drept că Sf. Atanasie numește pe Fiul lucrare și putere a Tatălui, dar „ca să se arate caracterul nepătimitor al nașterii (το απαθες), eternitatea și conformitatea ei cu Dumnezeu". Dar niciodată n-a numit Sf. Atanasie pe Fiul ființă a Tatălui, cum ar fi firesc în caz că lucrarea ar fi identică cu ființa (f. 253-255).

Precum Dumnezeu e și monadă și triadă și ființa se deosebește de ipostasuri, la fel Dumnezeu e și ființă și lucrare și una se deosebește de alta (f. 255).

Gregora face atent pe Palama că degeaba recurge la Damaschin căci acela zice numai că lucrarea „caracterizează" natura, dar nu că se deosebește de natură. Iar cuvîntul „a caracteriza" nu poate fi substituit cu „a se deosebi", căci atunci cînd auzim în Sf. Scriptură zicîndu-se despre Fiul că e „caracterul Tatălui" trebuie să admitem că Fiul e neasemenea (ανομοιον) cu Tatăl și de altă ființă (ανουσιον) (P.G. 149, col. 264).

Judecata aceasta strîmbă a lui Gregora o respinge Palama ușor remarcînd că e greșit să nu recunoști nici o deosebire între ceea ce caracterizează și ceea ce e caracterizat. Iar deosebirea nu trebuie luată ca indicînd numaidecît o altă ființă. Dacă n-ar fi nici o deosebire între Fiul și Tatăl, s-ar confunda unul cu altul.

„Noi însă, spune Palama, am fost învățați atît că ființa necreată e caracterizată prin lucrarea necreată, cît și că lucrarea necreată nu e neasemenea (ανομοιος) ființei necreate — căci cum ar caracteriza ceva neasemenea — dar se deosebește una de alta, căci cum și ce ar putea altfel caracteriza lucrarea necreată" (f. 257 r). Pe Dumnezeu nu-l cunoaștem în ființă, ci din lucrările care-l caracterizează. Cum zice Vasile cel Mare în epistola către Amfilochie: „Din lucrările sale îl cunoaștem pe Dumnezeu. Căci lucrările Lui coboară la noi, iar ființa rămîne neapropiată"[1]. Aceste lucrări le *are* Dumnezeu, El fiind altceva și ele altceva și necreate. Acestea sînt providențele, emanațiile, nemărginirea, neschimbabilitatea, simplitatea, neînceptătoria, nesfîrșirea, înțelepciunea, puterea și cele asemenea, fiind altceva decît ființa, dar necreate. Căci altceva e ceea ce are și altceva și diferit e ceea ce e posedat.

Gregora nu recunoștea că ideea din propoziția ultimă are vreo aplicare la Dumnezeu. El argumenta iarăși sucit. El zicea: „Dacă ceea ce posedă este ființă, iar ceea ce-i posedat nu e ființă, la Dumnezeu am avea o dualitate: ființa și ceva lipsit de ființă (ανουσιον), adică lucrarea. În chipul acesta se alterează unitatea lui Dumnezeu. La Dumnezeu nu-i permis să admitem nici o deosebire între ceea ce posedă și ceea ce e posedat. Între alte absurdități ar urma și aceea că altceva e Dumnezeu care are existența și altceva e existența posedată de Dumnezeu. Am avea un Dumnezeu fără existență și o existență fără Dumnezeu" (Θεος ανυπαρκτος, υπαρξις αθεος)[2].

Palama răspunde: Dacă nu e nici o deosebire între cel ce are și ceea ce e posedat, cînd zicem că Dumnezeu are voință, putere, înțelepciune, nu zicem altceva decît că Dumnezeu are Dumnezeu, Dumnezeu, Dumnezeu, iar cînd zicem că Tatăl are pe Fiul și Duhul Sfînt, confundăm cele trei ipostasuri.

Gregora întreba: Dacă se deosebesc înțelepciunea, puterea, bunătatea de ființă, cum mai e Dumnezeu unul și obiecta că dacă o lucrare se deosebește de alta, ea e lipsită de ceea ce are alta și așa avem atunci la Dumnezeu putere neînțeleaptă, înțelepciune neputincioasă[3].

Palama arată că așa a zis și Sabelie: Dacă se deosebesc cele trei ipostasuri întreolaltă, unul e lipsit de ceea ce au celelalte două și prin urmare nici unul nu mai e Dumnezeu.

Iar unitatea lui Dumnezeu nu suferă, căci lucrarea nu e despărțită de ființă. Deosebirea nu înseamnă despărțire.

La reproșul lui Gregora că își închipuie pe Dumnezeu ca o grămadă de bunătăți din care împarte creaturilor, Palama răspunde că b.o. înțelepciunea cu care înțelepțește Dumnezeu pe oameni nu e în Dumnezeu cum e știința într-un om care dă știință și altora, ci e o energie (f. 258-259).

[1] P.G. 32, 869.
[2] P.G. 149, 265.
[3] P.G. 149, 268.

Gregora ca să demonstreze că lucrările sînt create citează pe Grigorie al Nisei care spune că mila a activat-o Dumnezeu numai de la căderea omului în păcat, „prin urmare lucrarea milei e de după ce-a existat omul". Dacă are început, e creată, zice Gregora. Palama observă că precum ține de natura focului să ardă, dar arde numai cînd e prezent ceea ce poate fi ars, așa ține de natura lui Dumnezeu să miluiască, dar miluiește numai cînd sînt de față cele ce au lipsă de mila Lui (260 r-v).

Pe de altă parte, Gregora, identificînd sfințenia, providența și celelalte lucrări cu ființa dumnezeiască, o face pe aceea împărtășibilă și perceptibilă, ceea ce-i cu totul greșit.

Dumnezeu e și neîmpărtășibil și împărtășibil, și nemișcat și pururea în mișcare. Lui i se potrivește și teologia catafatică și cea apofatică. Una nu contrazice pe cealaltă și nu trebuie redusă la cealaltă cum crede Gregora, așa cum nu se contrazic și nu se reduc una la alta unitatea și deosebirea în Dumnezeu (f. 262 r).

Gregora afirmă că lui Dumnezeu nu i se poate aplica cuvîntul „a avea" decît abuziv. Dar a întrebuința abuziv un cuvînt, înseamnă a-l întrebuința pentru ceva ce nu există, nu a-l întrebuința pentru ceva ce cuprinde mai mult decît spune cuvîntul, cum e cazul la Dumnezeu. De aceea Dumnezeu n-are un nume propriu, dar numirile ce i le dăm sînt adevărate, exprimă ceva din El. El e cu adevărat *creator, stăpîn* etc. deși e mai presus de adevărul cuprins în aceste numiri (f. 262 v).

Dumnezeu, desigur, e mai presus cu mult de aceste numiri, dar aceasta nu face mincinos adevărul exprimat în ele. Dumnezeu poate fi și numit și e și mai presus de orice nume, poate fi și cugetat și e și mai presus de orice cugetare.

Gregora spune: „Cuvîntul entitate se desparte în ființă și accident. Dacă lucrarea nu e nici ființă nici accident, în mod necesar nu există". Palama arată imperfecțiunea acestei pedante împărțiri aristotelice, care nu se potrivește nici celor create tuturor, cu atît mai puțin celor dumnezeiești. În felul acesta, Gregora face proprietatea Fiului de-a fi născut (το γεννητον) și a Tatălui de-a nu fi născut (το αγεννητον), sau ființă — deosebind prin urmare ființa Fiului de a Tatălui ca Eunomie — sau accident (f. 263 r-v).

Lucrările lui Dumnezeu și harurile Duhului Sfînt care izvorăsc din ființă, dar nu sînt ființă, nici accidente, nu există?

În *tratatul al treilea*, Palama combate în special atacurile lui Gregora contra definițiilor din tomul de la 1351 (*Byz. Hist.* XXXIV-V). Palama respinge acuza lui Gregora că ar socoti că pe Tabor trupul lui Hristos s-a schimbat în necreat, după natură. Cu aceasta respinge și acuza că ar fi aderent al iconoclaștilor (f. 267 r). Gregora spunea: „O dată ce Schimbarea la Față (μεταμορφωσιν) nu arată altceva decît o schimbare a formei, dacă atribuiți această schimbare ființei dumnezeiești, ce e mai greșit decît a numi transsubstanțiere (μετουσιωσιν) Schimbarea la Față a lui Hristos pe muntele Tabor și a venit cu una din cele două absurdități: sau nimicind neschimbabilitatea ființei dumnezeiești și coborînd-o la ceva inferior și deosebit, sau împărțind în două secțiuni de dumnezeiri necreate ființa cea unică necreată, neîmpărțită și simplă și decretînd pe una vizibilă, pe alta nevizibilă, pe una împărtășibilă pe alta neîmpărtășibilă, pe una supraordonată pe una subordonată. Aceasta întrece și erezia iconomahilor. Iar dacă spuneți că s-a transformat cu totul chipul servului în lumină negrăită și necreată și în dumnezeire miraculoasă, cugetați chiar ca iconomahii"[1].

Palama răspunde că nu susține nici schimbarea naturii dumnezeiești pe munte, nici totala transformare a naturii omenești. Ultima teză o susțineau iconomahii, deducînd de aici că nu mai trebuie să zugrăvim pe Hristos în icoane, o dată ce omenitatea Lui a dispărut prin trecerea în stadiul de mărire. Naturile lui Hristos nu s-au schimbat, dar natura Lui dumnezeiască a luminat pe munte. Din obiecția lui Gregora se vede că el nu admite schimbarea la față de pe Tabor, deoarece el n-o concepe decît în alternativa descrisă care e imposibilă (f. 267 v).

Gregora susține că tot ce nu e de sine, καθ' εαυτο, nu există. Iar așa e numai ființa, η ουσια. Or, și cei mai puțin introduși în filosofie știu că sînt zece categorii ale existenței.

Pentru Gregora lumina din Tabor nu există nicidecum, e ceva mai puțin chiar decît privațiunea luminii, adică decît întunericul.

Tot așa batjocorește și îndumnezeirea (θεωσις). Acum zice că e creatură, acum că e plăsmuire a minții. Dar Sf. Părinți numesc lumina de pe Tabor și îndumnezeire (θεωσις). Așa Andrei Criteanul la Sărbătoarea Schimbării la Față (f. 276 r). Tot Andrei Criteanul cîntă: „Aceasta o serbăm astăzi: îndumnezeirea firii, schimbarea ei în ceva mai înalt, ieșirea și ridicarea ei peste cele ale firii". Iar Maxim Mărturisitorul zice: „Hristos dăruiește ca plată celor ce ascultă de El, îndumnezeirea nefăcută (την αγενητον θεωσιν), care n-are facere, ci e arătare neînțeleasă în cei drepți".

[1] P.G. 149, 408.

Iar îndumnezeirea înseamnă cînd lucrarea prin care devine cineva îndumnezeit, cînd ceea ce luînd cel ce se învredniceşte se îndumnezeieşte. Dar niciodată nu e despărţit cel îndumnezeit de cel ce îndumnezeieşte. Aşa că nu se produc mai multe dumnezeiri, cum huleşte Gregora. Îndumnezeirea uneşte pe cei în credinţă cu Dumnezeu. Cum zice Maxim Mărturisitorul: „Rămînînd cel îndumnezeit întreg om după suflet şi trup din pricina naturii, devine întreg Dumnezeu după suflet şi trup din pricina harului".

Îndumnezeirea şi lumina de pe Tabor nu e ceva ce stă de sine, ci o relaţie. După Gregora, fiind o relaţie (σχεσις) nu e decît o vorbă goală, căci relaţia nu e decît un cuvînt care mărturiseşte despre o existenţă. Lumina de pe Tabor nu e deci decît un cuvînt gol, care indică realitatea fiinţei dumnezeieşti. Palama însă observă că relaţia nu indică o existenţă, ci exprimă unirea a două existenţe, legătura dintre ele, care e altceva decît fiinţa acelor două existenţe (f. 269 r - v; 271 r). Că lumina de pe Tabor nu e o simplă plăsmuire, se vede şi din faptul că ea a existat şi înainte de lume. Vasile cel Mare zice: „Dacă a existat ceva înainte de întemeierea acestei lumi sensibile şi stricăcioase, a existat în lumină". Această lumină e, după Vasile cel Mare, mai presus de cer şi mai presus de lume. În ea vor merge drepţii. Teofan cîntă despre îngeri că sînt „cărbuni aprinşi de fiinţa dumnezeiască care răsfrîng ca nişte oglinzi razele luminii originare dumnezeieşti, numindu-se de aceea şi luminile de-al doilea" (f. 271 v). Duhurile sfinţilor petrec în lumină. Vasile cel Mare spune că atunci cînd va veni Hristos îi va străbate pe toţi cu putere luminătoare şi va îmbiba continuu şi neîntrerupt pe cei drepţi cu lumină, făcîndu-i „alţi sori" (f. 272). Deci lumina din Tabor e eternă, fără început şi fără sfîrşit.

În *al patrulea tratat*, Palama combate în continuare scrierea lui Gregora contra tomului din 1351 şi contra luminii de pe Tabor.

Gregora, după ce-a spus o dată că lumina de pe Tabor e nume gol şi închipuire, zice mai departe că e creată (f. 273 v). Şi citează din Maxim Mărturisitorul: „Ceea ce-i făcut prin voinţa unui făcător nu poate să fie coetern cu cel ce a voit să se facă". Şi adaugă: Aş întreba pe Palama, care socoteşte că lumina aceea e altceva decît fiinţa dumnezeiască, „cum de nu s-a văzut mai înainte în jurul lui Hristos, ci a apărut dintr-o dată pe muntele Tabor? Cu voia sau fără voia Cuvîntului lui Dumnezeu? Ultimul lucru n-ar îndrăzni să-l susţină. Iar dacă cu voia şi dacă e altceva decît fiinţa dumnezeiască, atunci lumina aceea e un *lucru voit şi deci făcut* (γεννητον) *şi n-ar putea fi coeternă* cu cel ce a voit să se facă" (f. 274 r).

Palama observă că acesta e argumentul arienilor cînd susţin că Fiul nu poate fi şi el Dumnezeu.

Că nu s-a arătat lumina aceea şi înainte, acesta nu-i un argument împotriva ei. De unde apoi scoate Gregora că acea lumină e creată şi făcută (γεννητον) dacă s-a arătat voind Dumnezeu (f. 274 v - 275 r). Maxim Mărturisitorul spune că ceea ce-i făcut (το γενομενον) prin voinţa lui Dumnezeu nu e necreat şi coetern. Pe cînd pe Tabor e vorba de ceva arătat (το φαινομενον) (f. 276 v).

Alteori spune Gregora că acea lumină e însăşi fiinţa lui Dumnezeu, „indicată în moduri negrăite". Adaugă „moduri negrăite" ca să nu trebuiască să spună că fiinţa dumnezeiască se vede fără nici o mijlocire, prin făpturi. Dar atunci ce se cunoaşte din Dumnezeu prin făpturi? Căci Gregora nu admite la Dumnezeu decît fiinţa. Cînd zice că lumina de pe Tabor e însăşi fiinţa lui Dumnezeu, e masalian; iar cînd zice că lumina de pe Tabor e făptură, dar ea arată fiinţa dumnezeiască, e eunomian. Din aceste două nu poate ieşi (f. 277-278).

Gregora reproşa lui Palama că nu cinsteşte dumnezeirea arătată prin fapte şi minuni, ci pe cea revelată pe Tabor. E vorba aici de trei termeni cu înţeles gradat: παραδειχθηναι, δειχθηναι şi αποκαλυφθηναι = a se indica, a se arăta şi a se descoperi. Gregora afirmă că la evenimentul de pe Tabor nu se potriveşte decît primul termen, la fapte şi minuni al doilea. Ultimul termen, pe care îl întrebuinţa cîteodată Palama pentru evenimentul de pe Tabor, nu-l admitea Gregora nicidecum. Palama arată că Sf. Părinţi folosesc termenul din urmă pentru evenimentul Taborului. Gregora spunea că Domnul umblînd pe mare „a descoperit mai clar dumnezeirea Sa". Ce înseamnă în această chestiune „mai clar şi mai obscur", întreabă Palama. Din mersul pe mare, care e o „faptă" (εργον) a lui Dumnezeu, se vede puterea lui Dumnezeu, nu fiinţa Lui cum zice Gregora. Numai cel născut din Dumnezeu descoperă natura Lui. Dacă din operele (εργα) lui Dumnezeu se descoperă fiinţa Lui, atunci acelea nu mai sînt opere şi făpturi, ci toate sînt fii lui Dumnezeu (f. 279).

Deosebirea între fiinţa şi puterea lui Dumnezeu nu e aceea că una e necreată, alta creată, cum zice Gregora, ci că fiinţa e mai presus de orice manifestare (υπερ εκφανσιν), iar puterea se face manifestată (εκφανσις) în rezultate (280). Nici îngerii nu văd fiinţa lui Dumnezeu. Dar şi lor şi drepţilor din veacul viitor le este Dumnezeu lumină (f. 281).

Grigorie Teologul spune în cuvîntarea îndemnătoare la Botez că Dumnezeu e „lumina cea mai depărtată și mai neapropiată". Apoi adaugă că „ea se varsă puțin și celor de afară". Iar a se vărsa e propriu harului nu ființei, care rămîne cu totul nearătată și nescrutată. Sf. Ioan Gură de Aur vorbind de Schimbarea la Față zice că Hristos și-a arătat slava sa (δοξα) nu cîtă era, ci cîtă puteau primi cei prezenți. Dar numai lucrarea lui Dumnezeu se poate împărți, ființa nu. Dumnezeu se numește deci lumină, nu după ființă, ci după slavă și har și strălucire.

Dacă n-ar fi nici o deosebire între ființa dumnezeiască și între razele ei care se împărtășesc, atunci fiecare din cei ce se împărtășesc ar fi atotputernic. Căci și partea cea mai mică din ființă e tot ființă și are toate puterile ei. Or, Sf. Apostol Pavel arată că fiecare capătă alt dar (f. 284).

Gregora cu Varlaam și Achindin făcînd harul, cînd ființa lui Dumnezeu, cînd creatură, vin în contrazicere cu Grigorie al Nisei care scrie contra lui Macedonie: „Harul vine curgînd în mod nedespărțit de la Tatăl prin Fiul și Duhul peste cei vrednici" (f. 286 r).

*

Scrierile acestea ale lui Gregora (*Byz. Hist.* XXX-XXXV) au fost combătute și de împăratul Ioan Cantacuzino, devenit la începutul anului 1355 monahul Ioasaf.

Se pare că mai ales în urma combaterii lor temeinice din partea lui Palama prin cele patru tratate analizate, Gregora a abjurat erezia sa[1].

Puțin după aceea marele luptător pentru ortodoxie moare, în ziua de 13 noiembrie 1359, anunțîndu-și ziua morții de mai înainte. Pînă în timpul din urmă s-a îngrijit de păstoriții săi cu toată dragostea, slujind sf. Liturghie, învățînd, mîngîind.

Gregora s-a sfîrșit și el cel mai tîrziu la începutul anului 1360, în vîrstă de 65 ani.

Grigorie Palama este una dintre cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici. Cauza este că doctrina lui a fost respinsă totdeauna de catolici, pe cînd doctrina adversarilor lui a fost și în timpul de atunci și totdeauna sprijinită de ei. Adversarii lui au fost de altfel aproape toți catolicizanți.

[1] Grigorie Papamihail a publicat o *Mărturisire* a lui Gregora (*Ομολογια Γρηγορα*) în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1913, p. 66-75, după cod. Patmos 428, f. 40 v - 41 v. R. Guitland, *Corresp. de Nic. Greg.*, se întreabă însă dacă e autentică această *Mărturisire*.

El a reprezentat însă și a apărat cu mare strălucire și cu grele jertfe doctrina ortodoxă și de aceea Biserica recunoscătoare l-a așezat între sfinți. Aceasta s-a întîmplat la 1368 în următoarele împrejurări:

Patriarhul Filotei, ucenicul lui Palama, în a doua păstorire a sa (1364-1376), luînd prilej de la tulburările produse de monahul din Lavra Atosului, Prohor Kydone[1], fratele lui Dimitrie Kydone, care reluase în scris și oral ideile varlaamite, convocă un sinod pentru condamnarea lui. Acest monah fusese denunțat patriarhului de monahii din muntele Atos, în frunte cu Iacob Tricanos, egumenul Lavrei (1350-66), ca varlaamit. Anchetat de mitropolitul Niceei în urma acestei pîri și îndemnat să se lepede de erezie, Prohor, fratele lui Dimitrie cel trecut la catolicism, s-a supus în aparență și pentru un timp, dar pe urmă s-a apucat să scrie și mai cu dinadinsul contra doctrinei palamite.

În 5 aprilie 1368, Filotei convocă sinodul și invită pe Prohor ca să retracteze. Acesta refuzînd, în ultima sesiune, de la care a lipsit, fu excomunicat.

Cu această ocazie fu canonizat Sf. Grigorie Palama. Canonizarea e hotărîtă în partea ultimă a tomului dat împotriva lui Prohor Kydone. În Atos, în Salonic și în alte orașe se crease spontan obiceiul de-a se prăznui memoria lui Grigorie Palama ca a unui sfînt. Prohor Kydone obiectase că acest cult e anticanonic, nefiind cu știrea și aprobarea patriarhului. De aceea sinodul dă acum acestui cult aprobarea sa și hotărăște să fie generalizat. Patriarhul, vorbind la persoana întîi în tom, spune că l-a cunoscut pe Palama încă în viață ca pe un sfînt și prin canoane și imne compuse de el în cinstea aceluia, ca și prin biografia care i-a scris-o, și-a mărturisit și dovedit această convingere. După moarte încă s-a manifestat ca atare prin multele vindecări ce s-au săvîrșit la mormîntul lui. Atît patriarhul anterior, Calist, cît și el, Filotei, a scris celor din Salonic să constate obiectiv toate vindecările săvîrșite și să adune toate mărturiile și să le trimită la Constantinopol. El, Filotei, încă din timpul cît îl petrecea, după prima păstorire, la mănăstirea „Celui Necuprins" (unde fusese închis Palama), a prăznuit o dată cu mare pompă pe Sf.

[1] Despre scrierile lui Prohor Kydone, între care cea mai importantă este intitulată *De essentia et operatione Dei* în 6 cărți atribuită înainte de studiile lui G. Mercati lui Achindin și care în formă și fond urmează integral teologia scolastică și reproduce pasagii întregi din *Summa Teologica* a lui Toma d'Aquino, vezi studiul voluminos citat al lui G. Mercati. Prohor Kydone, ca și fratele său Dimitrie, a tradus mult din teologia latină în special din Augustin și Toma d'Aquino. Scrierea *De essentia et operatione Dei* se află în Migne P.G. 151, col. 1191 - 1242. „E un adevărat rezumat al teologiei scolastice" cf. M. Jugie, *La controverse palamite*, „Echos d'Orient" cit.

Grigorie Palama, iar după ce-a ajuns a doua oară patriarh, întrebat de lavrioți dacă pot săvîrși slujbe pentru cinstirea sfîntului, le-a spus că oricine vrea poate s-o facă, dar în biserica cea mare din Constantinopol nu se făcea și nici nu se putea impune tuturor bisericilor înainte de hotărîrea sinodului. Acum sinodul hotărăște ca toată Biserica să-l prăznuiască și considere ca sfînt. Sărbătoarea Sf. Grigorie Palama s-a fixat întîi pe 14 noiembrie, pe urmă a fost mutată pentru a doua Duminică din post, după Duminica Ortodoxiei, ca o prelungire a sărbătorii triumfului ortodoxiei.

Rămășițele sfîntului au fost așezate într-o raclă (*κιβωριον*) zidită în partea dreaptă a bisericii mitropolitane a Sf. Dumitru din Salonic. Patriarhul Dosofteiu al Ierusalimului declară în v.17 (în *Τομος Αγαπης*, introd. pg. 20-31) că s-au păstrat întregi și prin ele se săvîrșeau minuni. Marele foc din 1890 prefăcînd în cenușă această biserică, osemintele sfîntului au suferit foarte puțin. Ele au fost mutate de atunci în biserica mitropolitană a Sfîntului Nicolae, unde se găsesc pînă astăzi.

TRATATUL AL DOILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM

ÎNTREBAREA A DOUA

Bine ai făcut Părinte, că ai adăugat și cuvintele sfinților privitor la ceea ce am întrebat. Auzind cum îmi limpezeai nedumeririle, admiram evidența adevărului; în cugetul meu se strecurase însă întrebarea, oare nu cumva ar putea fi contrazise și cele spuse de Tine, o dată ce, după cum însuți ai declarat, orice argument poate fi combătut cu alt argument?

Dar știind că mărturia cea pecetluită prin fapte e singură nezdruncinată și auzind pe sfinți spunînd aceleași lucruri ca Tine, nu m-am mai temut de nimic. Căci cel ce nu ascultă de aceștia, cum va fi însuși demn de crezare? Sau cum nu va nesocoti pe însuși Dumnezeu cel al sfinților? El însuși a spus doar apostolilor și, prin ei, sfinților de după ei „cel ce se leapădă de voi de mine se leapădă" (Luca, 10, 16) adică de însuși adevărul. Cum dar va consimți cu cei ce caută adevărul, cel ce se opune adevărului?

De aceea Te rog Părinte să-mi încuviințezi să înșir și toate celelalte cîte le-am auzit de la bărbații care se ocupă viața întreagă cu științele elinilor și să-mi spui atît părerea Ta privitor la aceste lucruri, cît și părerile sfinților.

Spun aceia, că facem rău că ne silim să ne închidem mintea înăuntrul trupului. E mai de folos, spun, să o silim în tot chipul să iasă afară. De aceea bîrfesc foarte pe unii dintre ai noștri, scriind contra lor pe motiv că îndeamnă pe începători să privească asupra lor înșiși și să-și mîne mintea înăuntru prin respirație. Mintea, zic aceia, nu e despărțită de suflet; cum deci și-ar putea mîna cineva înăuntru ceea ce nu e despărțit, ci e prin fire înăuntru? Mai zic apoi despre ei că pretind că își introduc harul dumnezeiesc prin nări.

Primele două bucăți din traducerile care urmează au fost publicate pentru prima dată în *Anuarul Academiei teologice „Andreiane"* din Sibiu, de pe anul 1932/33. Ele sînt tratatul doi și trei din *Triada întîi contra lui Varlaam*.

Știind însă că spun acestea bîrfind, căci eu n-am auzit așa ceva de la nici unul de-ai noștri, am înțeles din pîra aceasta și din altele că umblă cu atacuri viclene. E tactica lor să plăsmuiască împotriva oamenilor cele ce nu sînt, iar cele ce sînt să le denatureze. Tu învață-mă, Părinte, în ce fel ne silim cu toată rîvna să ne mînăm mintea în interior și nu socotim lucru rău să o închidem în trup?

Al doilea tratat, al aceluiași, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Al doilea din rîndul întîi: pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie nu e fără folos să se silească să-și țină mintea lor înăuntru trupului.

RĂSPUNSUL AL DOILEA

Frate! Nu auzi cuvîntul apostolului care zice că trupurile noastre sînt templu al Duhului Sfînt care este în noi (I Cor. 6, 19), sau că sîntem casa lui Dumnezeu, cum zice și Dumnezeu, că „voi locui în ei și voi umbla în ei și voi fi lor Dumnezeu?" (II Cor. 6, 16) Cine deci, avînd minte sănătoasă, va socoti trupul nevrednic să locuiască în el propria sa minte, o dată ce s-a învrednicit să devină locuință a lui Dumnezeu însuși? N-a așezat însuși Dumnezeu, la început, mintea în trup? Oare a făcut și El rău? Cuvinte de acestea sînt potrivite să spui, frate, ereticilor care zic că trupul e rău și e făptură a celui rău. Socotim și noi că e rău să fie mintea în cugetările trupești, dar nu e rău să fie în trup, deoarece nici trupul nu e rău. De aceea, oricine se dedică lui Dumnezeu pentru întreaga viață, strigă împreună cu David către Dumnezeu: „Însetat-a sufletul meu de Tine. Suspinat-a după tine trupul meu" (Ps. 62, 2); „inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu" (Ps. 83, 2) și împreună cu Isaia: „Pîntecele meu va răsuna ca o chitară și cele dinlăuntrul meu ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit" (16, 11); „de frica Ta Doamne, am luat în pîntece Duhul mîntuirii Tale, de care ascultînd nu vom cădea, ci vor cădea cei ce grăiesc de pe pămînt și batjocoresc cuvintele și viețuirile cerești, ca pe unele pămîntești" (26, 18).

Dacă numește apostolul trupul, moarte, zicînd: „Cine mă va mîntui de trupul morții acesteia?" (Rom. 7, 24), el înțelege aici cugetul pătat și trupesc, care e în chip grosier de natură trupească. De aceea comparînd cugetul acesta cu cel duhovnicesc și dumnezeiesc, l-a numit cu drept cuvînt trup; ba încă nu simplu trup, ci moartea trupului. De altfel însuși apostolul arată puțin mai sus că nu blamează trupul, ci impulsul păcătos venit, după aceea, prin cădere. „Sînt vîndut sub păcat" (Rom. 7, 14), zice; dar noi știm că cel vîndut nu e din fire sclav. Sau: „Știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu binele" (Rom.7, 18). Vezi că nu trupul, ci ceea ce locuiește în trup consideră că e rău?

Deci legea aceea care este „în membrele noastre și luptă contra legii minții" (Rom. 7, 23) e rău să locuiască în trup, dar nu mintea. De aceea luînd lupta cu această lege a păcatului, o scoatem din trup și introducem supravegherea minții, prin care prescriem legi atît fiecărei puteri a sufletului, cît și membrelor trupului, fiecăruia după cum i se cuvine. Simțurilor le prescriem ce și întrucît să perceapă, iar lucrarea acestei legi se numește înfrînare. Părții pasionale a sufletului îi infuzăm cea mai bună dintre calități: numele ei este iubire. Puterea de cugetare încă o perfecționăm prin această lege, înlăturînd tot ce împiedică cugetarea să tindă spre Dumnezeu; părticica aceasta de lege o numim vigilență (νῆψις).

Cel ce își curăță trupul său prin înfrînare, își face din mînie și poftă izvor de virtuți prin iubire dumnezeiască și își prezintă mintea lui Dumnezeu, purificată prin rugăciune, acela dobîndește și vede în sine harul promis celor curați cu inima. Acela poate spune atunci împreună cu Pavel că „Dumnezeu care a zis să lumineze lumina din întuneric, acela a strălucit în inimile noastre spre luminarea cunoștinței slavei lui Dumnezeu, în fața lui Iisus Hristos; și avem comoara aceasta în vase de lut" (II Cor. 4, 6-7). Dacă avem deci în trupurile noastre, ca în niște vase de lut, lumina părintească cea din fața lui Iisus Hristos, spre a cunoaște slava Duhului Sfînt, vom face ceva contra măreției minții dacă o vom ține înlăuntrul trupului? Cine ar putea-o spune aceasta? Nu numai că n-ar putea-o spune unul care e duhovnicesc, dar nici măcar unul a cărui minte e cu totul lipsită de harul dumnezeiesc, dar e măcar omenească.

O dată ce sufletul nostru e un lucru cu multe puteri, iar pe de altă parte se folosește ca de un organ de trupul ce e făcut să trăiască împreună cu el, de ce organe trupești se folosește în atingerea sa acea putere a sufletului pe care o numim minte? Desigur că nimeni nu s-a gîndit vreodată că cugetarea

e așezată în unghii sau în pleoape sau în nări sau în buze; dar toți sînt de acord că e în noi. Nu există un acord asupra întrebării de care organ intern se folosește în primul rînd sufletul. Unii îl așază în encefal, ca pe un vîrf de cetate, alții îi dau ca vehicul punctul cel mai din mijloc al inimii și cel mai purificat în ce privește duhul psihic. Noi încă, deși nu socotim sufletul înăuntru ca într-un vas, fiindcă e netrupesc, nici în afară, fiindcă e unit cu trupul, totuși știm sigur că puterea noastră mintală stă în inimă ca într-un organ. Aceasta n-am învățat-o de la om, ci de la însuși creatorul omului care, arătînd că nu cele ce intră, ci cele ce ies prin gură necurățesc pe om, adaugă: „Căci din inimă ies cugetările" (Lc. 6, 36). La fel zice și Macarie cel Mare: „Inima cîrmuiește tot organismul. Cînd harul cuprinde întinderile inimii, atunci împărățește peste toate cugetările și membrele. Căci acolo e mintea și toate cugetările sufletului"[1]. Deci inima este cămara puterii noastre mintale și primul organ trupesc al minții.

Voind deci să examinăm și să îndreptăm puterea noastră mintală cu cea mai scrupuloasă vigilență, prin ce am examina-o dacă nu ne-am aduna mintea revărsată prin simțuri afară și n-am mîna-o spre cele dinăuntru și spre inima însăși, cămara cugetărilor. De aceea adaugă și Macarie după cele citate mai înainte: „Căci acolo trebuie să privim de și-a înscris harul legile Duhului". Acolo, unde? În organul conducător, în tronul harului; unde e mintea și toate cugetările sufletului, adică în inimă. Vezi că e absolut necesar pentru cei ce s-au hotărît să vegheze aupra lor înșiși în isihie, să-și adune și să-și închidă mintea în trup, ba chiar în trupul cel mai dinăuntru al trupului, pe care o numim inimă?

Dacă apoi, după psalmist, „toată mărirea fetei împăratului e dinăuntru" (Ps. 44, 15), o vom căuta noi undeva afară? Sau dacă, după cuvîntul apostolului, Dumnezeu în inimile noastre a dat Duhul Său ce strigă: *abba Părinte* (Rom. 8, 16), nu în inimile noastre ne vom întîlni cu Duhul? Dacă, în sfîrșit, după Domnul profeților și al apostolilor, „împărăția cerurilor, e înăuntru nostru" (Lc.17, 21), nu va fi în afară și de împărăția cerurilor, cel ce se silește să-și scoată mintea din cele dinăuntru ale sale? Inima dreaptă, zice Solomon, caută o simțire (Pilde 27, 21), pe care același o numește, în alt loc, spirituală și divină. Spre această simțire toți Părinții îndeamnă zicînd: „Mintea spirituală (νοερον) e îmbrăcată fără îndoială într-un simț spiritual, care fiind și nefiind în noi, să nu încetăm a-l căuta". Vezi că chiar cînd vrea să se opună cineva păcatului sau să dobîndească virtutea sau să obțină cununa luptei

[1] P.G. 34, 589 B, Omil. 15

virtuoase sau mai bine zis simțul cel spiritual ca arvună a cununei pentru lupta cea virtuoasă, chiar în cazurile acestea e necesar să-și adune mintea înăuntru trupului și înăuntru său? A scoate mintea afară, nu din cugetul trupesc, ci din trup, ca afară să se întîlnească cu vederile spirituale, e cea mai mare dintre rătăcirile eline, rădăcina și izvorul oricărei erezii; e invenția și inspirația demonilor, cauza demenței și produsul extravaganței. De aceea cei ce vorbesc sub inspirația demonilor și-au ieșit din ei înșiși, nedîndu-și seama nici măcar de ceea ce zic. Noi însă nu numai că sîntem în trup și în inimă, ci și mintea însăși o mînăm înăuntru.

Condamne-ne deci cei ce întreabă cum ar putea mîna cineva mintea înăuntru, cînd ea nu e separată de suflet, ci e chiar în el. Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții și altceva e lucrarea ei. Sau mai bine zis, știind aceasta, au intrat de bună voie în rîndurile mincinoșilor, fiind ajutați în sofismele lor de omonimia celor două lucruri. Căci neprimind adevărul simplu al învățăturii duhovnicești, cei excitați și exercitați de dialectică spre contraziceri, cum spune Vasile cel Mare, schimbă puterea adevărului în probabilitatea sofismelor cu ajutorul contrazicerilor falsei cunoștințe. Numai așa pot lucra cei ce, fără a fi duhovnicești, pretind să distingă și să învețe cele duhovnicești. Căci desigur n-au uitat că mintea nu e ca vederea, care pe celelalte le vede, pe sine însă nu, ci ea acționează și asupra celorlalte cînd are trebuință să le cerceteze, acțiune numită de Dionisie cel Mare *mișcare în linie dreaptă*, dar se întoarce și acționează și asupra sa, cînd se privește pe sine, acțiune numită de același *mișcare circulară*[1]. Lucrarea aceasta din urmă a minții e mai înaltă și mai proprie pentru ea; prin aceasta ridicîndu-se mintea uneori deasupra sa, se împreună cu Dumnezeu. „Neîmprăștiindu-se, spune, mintea asupra celor de-afară (vezi că iese? ieșind deci), trebuie să se întoarcă. De aceea, zice, se întoarce la sine, iar de la sine se urcă la Dumnezeu, ca pe-o cale sigură". Iată, așadar, pe însuși acel nerătăcit privitor al celor duhovnicești, pe Dionisie, declarînd că această mișcare e cu neputință să alunece în rătăcire.

De la această mișcare, dorind tatăl rătăcirii totdeauna să abată pe om și să-l atragă în mișcarea în care încap rătăcirile lui, n-a găsit pînă azi, după cît știm noi, vreun colaborator care să lupte prin discursuri frumoase să atragă pe oameni spre ea. Acum însă a găsit se pare slujitori, dacă există cum spui, de aceia care compun și *tratate* ca să îndemne la aceasta și caută să convingă pe cei mulți că e mai bine să-și țină mintea afară de trup, în timpul rugăciu-

[1] P.G. 3, 705.

nii, chiar și aceia care au îmbrățișat viața înălțată peste cele lumești și contemplativă. Ba nu respectă nici aceea ce spune precis și categoric, Ioan, cel care a alcătuit prin cuvinte o scară ducătoare la cer, că „isihast e acela care se silește să-și închidă partea netrupească în trup"[1].

Potrivit acestui îndemn, ne-au învățat și pe noi părinții noștri duhovnicești.

Și cu drept cuvînt. Căci dacă n-ar închide cel contemplativ partea netrupească înăuntru trupului, cum și-ar ține înăuntru mintea ce e atașată trupului și străbate ca o formă naturală toată materia organizată. De altă parte, materia fiind externă și limitată n-ar putea primi în sine ființa minții, dacă acea ființă n-ar trăi însușindu-și o formă de viață potrivită cu acest contact. Vezi, frate, că nu numai celor ce judecă duhovnicește, ci și celor ce examinează omenește, li se arată că e foarte necesar ca, cei ce au ales să fie cu adevărat ai lor și în sens literal monahi după omul dinăuntru, să-și mîne sau să-și țină mintea înăuntru trupului?

Iar a îndemna mai ales pe începători să privească asupra lor și să-și mîne prin respirație mintea înăuntru, nu e ceva de reprobat. Cine, cugetînd corect, ar dezaproba ca cei ce nu au încă mintea capabilă să se contemple pe sine însăși, să și-o concentreze asupra ei prin oarecari metode (μηχανῶν)? Mintea celor ce sînt la începutul acestei lupte, chiar concentrată fiind sare continuu și deci trebuie readunată continuu; le scapă mereu pentru că sînt neexercitați și pentru că anevoie se contemplă mintea pe sine însăși, fiind și foarte nestatornică. De aceea sînt unii care îndeamnă pe începători să fie atenți la respirația ce iese și se întoarce des și s-o rețină puțin ca să-și rețină astfel și mintea, observînd-o în cursul respirației. Aceasta pînă ce, înaintînd cu ajutorul lui Dumnezeu și făcîndu-și mintea în stare să nu mai caute la cele din jurul ei și să nu se mai amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip riguros asupra unei gîndiri unitare.

Ne putem da seama de altfel că și automat se întîmplă aceasta în cursul lucrării minții; căci inspirația și expirația decurge liniștit chiar și în cursul unei gîndiri mai animate. Cu atît mai mult la cei ce se dedică isihiei cu trupul și cu cugetarea. Aceștia, odihnindu-se duhovnicește și încetînd, pe cît e cu putință, orice lucru al lor, întrerup orice activitate tranzitivă, dezvoltătoare și variată a puterilor sufletești privitor la cunoștințe; de asemenea toate percepțiile senzitive și scurt zicînd orice lucrare a trupului ce depinde de noi; iar pe cele care nu depind cu totul de noi cum e respirația, atît cît

[1] P.G. 88, 1097.

depinde. Toate acestea vin la cei înaintați în isihie fără greutate și fără silă; intrarea deplină a sufletului în sine e necesar să fie întovărășită în chip nesilit de toate acestea. La începători, însă, nici una dintre acestea nu vine fără oboseală. Precum iubirea e întovărășită de răbdare, căci iubirea toate le suferă, iar noi sîntem învățați să dobîndim răbdarea prin silință, ca apoi prin răbdare să ajungem la iubire, la fel e cazul și aici. La ce să mai adăugăm și altceva despre acestea? Toți cei experimentați rîd de cei ce decretează altfel din neexperiență; ei nu se bazează pe cuvinte, ci pe truda lor. Iar dascăl cu adevărat mare e numai experiența prin trudă. Aceasta aduce fructe folositoare și respinge frazele fără fruct ale celor certăreți și vanitoși.

Dacă oarecare Părinte a spus că omul intern după cădere s-a făcut asemenea formelor externe, cum nu va fi de mare folos celui ce se silește să-și întoarcă mintea la sine însăși, ca să nu se mai miște în linie dreaptă, ci circular și fără putință de rătăcire, ca în felul acesta să nu-și mai poarte ochiul încoace și încolo, ci să și-l proptească, ca de-un stîlp, de pieptul sau de buricul propriu? Pe lîngă faptul că în felul acesta se adună, pe cît e posibil, de-afară într-o mișcare circulară, asemănătoare mișcării minții pe care vrea s-o realizeze în sine, acela realizează prin această poziție a corpului și o întoarcere înăuntru inimii a puterii minții ce se revarsă prin ochi afară. Dacă mai adăugăm că puterea animalului rațional stă în buricul pîntecelui, legea păcatului în el avîndu-și tăria și pe el hrănindu-l, de ce n-am întări chiar acolo legea minții înarmată prin rugăciune, legea care se luptă cu legea păcatului? În felul acesta ne îngrijim ca nu cumva duhul cel rău, alungat prin baia nașterii de-a doua, întorcîndu-se cu alte șapte duhuri mai rele să se așeze iarăși acolo și să fie cele din urmă mai rele ca cele dintîi. „Ai grijă de tine", zice Moise; de tine în întregime, se înțelege; nu numai de unele, iar de altele nu. Prin ce? Prin minte, desigur; căci nimeni nu se poate îngriji de sine prin altceva, decît prin minte. Pune-ți așadar această pază sufletului și trupului. Căci prin ea te vei scăpa ușor de patimile sufletești și trupești. Guvernează-te, așadar, supraveghează-te pe tine însuți. În felul acesta vei supune trupul răzvrătit duhului și cuvînt ascuns nu va fi în inima ta.

„De se va sui peste tine duhul celui puternic, adică al duhurilor și al patimilor rele, să nu lași locul tău", zice Eclesiastul (10, 4), ceea ce înseamnă să nu lași nesupravegheată vreo parte a sufletului sau vreun organ al trupului. Făcînd așa te vei ridica mai presus de duhurile care te amenință de jos, iar în fața celui ce scrutează inimile și rărunchii te vei prezenta cu curaj, fără cercetare, ca unul ce te-ai cercetat tu mai înainte. Căci dacă ne-am judeca noi înșine, n-am mai fi judecați, spune Pavel (1 Cor. 11, 31). Încercînd și tu aceeași experiență ca David,

vei zice şi tu către Dumnezeu: „Întunericul nu se va întuneca de la Tine şi noaptea ca ziua mi se va lumina mie, că tu ai zidit rărunchii mei" (Ps.138, 11, 12). Nu numai că întreaga parte poftitoare a sufletului meu ai cultivat-o pentru Tine, ci şi orice scînteie din trup a acestei pofte, întorcîndu-se în izvorul ei, s-a aprins după Tine, s-a legat de Tine, s-a lipit de Tine.

Căci precum la cei dedaţi plăcerilor senzuale şi stricăcioase toată puterea sufletului de-a pofti se deşartă în trup şi de aceea devin întregi trup, iar Duhul Domnului, după cum e scris, nu mai poate rămîne în ei, tot astfel la cei ce şi-au înălţat mintea la Dumnezeu şi sufletul la poftirea Lui, se transformă şi trupul, se înalţă şi se bucură şi el de comuniunea cu Dumnezeu; devine şi el posesiune şi locaş al lui Dumnezeu, nemailocuind în el duşmănia faţă de Dumnezeu şi nemaipoftind ceva potrivnic Duhului. Care este apoi, dintre trup şi minte, locul cel mai potrivit pentru duhul ce urcă în noi de jos? Nu trupul, în care apostolul zice că nu locuieşte nimic bun, pînă ce nu se sălăşluieşte în el legea vieţii? (Rom. 7, 18). Pe el deci trebuie mai ales să nu-l lăsăm niciodată nesupravegheat. Dar cum să facem aceasta, cum să nu-l lăsăm, cum să împiedicăm urcarea răului în el, şi mai ales cum s-o facă cei ce nu ştiu încă să se opună cu duhul duhurilor răului, dacă nu ne vom obişnui şi prin poziţia externă a trupului să fim atenţi la noi înşine. Dar ce să vorbesc de cei de azi, cînd există şi din cei mai vechi care, folosindu-se de această poziţie a corpului în cursul rugăciunii, au găsit ascultare la Dumnezeu; nu numai din cei de după Hristos, ci şi din cei de dinainte de venirea Lui. Însuşi Ilie, cel mai desăvîrşit văzător al lui Dumnezeu, sprijinindu-şi capul pe genunchi şi concentrîndu-şi astfel mintea mai intensiv asupra ei şi a lui Dumnezeu, a pus capăt acelei secete de mai mulţi ani (II Regi 18, 42).

Aceia, frate, de la care spui că ai auzit acele pîri, îmi par că suferă de meteahna fariseilor. De aceea nu vor să cerceteze şi să curețe şi interiorul paharului, adică inima lor; nevoind să ţină seama de predaniile Părinţilor, se grăbesc să se aşeze în fruntea tuturor, ca nişte noi învăţători ai legii; forma rugăciunii ce îndreaptă, a vameşului, o resping şi ei şi îndeamnă şi pe alţii care se roagă, să n-o primească. Căci, precum zice Domnul în Evanghelii, „acela nu voia nici ochii să-i ridice spre cer". Pe acela îl imită cei ce îşi ţin la rugăciune privirea asupra lor înşişi. Aceia însă batjocorindu-i pe aceştia că au sufletul în buric (ὀμφαλοψυχοι), pe lîngă faptul că denaturează lucrurile de care îi acuză (care doar dintre ei spun că sufletul e în buric) şi îi bîrfesc fățiş, se dovedesc şi ca unii ce înjură pe cei vrednici de laudă, nu ca unii ce îndreaptă pe cei ce greşesc; ca unii ce scriu nu de dragul isihiei şi al adevărului, ci al vanităţii; nu ca să îndemne spre veghere, ci ca să depărteze de la veghere. Fapta însăşi şi pe cei ce se dedică ei, se silesc s-o dovedească demnă de dispreţuit, chiar din felul, potrivit ei, în care se realizează. Ar fi în stare să numească fără greutate om cu

sufletul în pîntece şi pe cel ce a zis: „Legea lui Dumnezeu e în pîntecele meu", şi pe cel ce strigă către Dumnezeu: „Pîntecele meu va răsuna ca o chitară şi cele dinlăuntru ale mele ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit" (Isaia, 16, 11); în general ar fi în stare să batjocorească pe toţi cîţi închipuiesc, numesc şi adulmecă cele inteligibile, divine şi spirituale, prin simboluri trupeşti. Nu vor cauza însă prin aceasta nici un rău celor ce se dedică isihiei. Mai degrabă le vor pricinui prin aceasta, fericire şi o mai mare cunună în ceruri. Dar ei vor rămîne dincoace de sfintele catapetesme şi nu vor putea privi nici măcar la umbrele adevărului. Ba e mare teama că vor trebui să suporte din motivul acesta pedeapsa veşnică, ca unii ce nu numai că se separă de sfinţi, ci îi şi atacă cu cuvîntul. Cunoşti doar viaţa lui Simeon Noul-Teolog, care e aproape întreagă o minune şi a fost mărită de Dumnezeu prin minuni mai presus de fire; cunoşti scrierile lui, pe care dacă le-ar numi cineva scrieri ale vieţii n-ar greşi. Cunoşti de asemenea pe Nichifor, fericitul acela care a vieţuit mai mulţi ani în singurătate şi isihie şi s-a retras apoi în părţile cele mai pustii ale sf. Munte şi a adunat toate cuvintele patristice, dîndu-ne practica vegherii lor. *Aceştia deci învaţă în mod clar pe cei ce doresc, aceea ce spui că resping unii.*

Dar ce vorbesc numai de cei vechi dintre sfinţi? Chiar bărbaţi care au trăit cu puţin înainte de noi şi care s-au dovedit a fi în puterea Duhului Sfînt, ne-au predat acestea cu gura lor. Cunoşti doar pe teologul acela lăudat între noi, cu adevărat teolog şi văzător sigur al adevărului tainelor dumnezeieşti, pe cel cu numele potrivit lui de *Teolipt*, pe proestosul Filadelfiei, luminînd lumii din ea mai bine ca dintr-un sfeşnic; pe *Atanasie*, care a împodobit tronul patriarhal nu puţini ani, şi pe care l-a cinstit Dumnezeu şi în sicriu; pe *Nil*, cel dintre italieni, imitatorul marelui Nil, pe *Seliotis* şi pe *Ilie*, care nu erau cu nimic mai pe jos decît acela, pe *Gavriil* şi *Atansie*, care s-au învrednicit şi de harisma profeţiei. Pe aceşti pe toţi îi cunoşti cu siguranţă ca şi pe mulţi alţii de mai înainte, din acelaşi timp şi de după ei. Toţi laudă şi îndeamnă să ţină, cei ce voiesc, această predanie, pe care noii dascăli ai isihiei, care nu cunosc nici urmă de isihie şi nu sfătuiesc din praxă ci din patima vorbăriei, se silesc s-o răstoarne, s-o schimbe, s-o desfiinţeze, ca nefiind de nici un folos pentru cei ce o urmează. *Noi am vorbit cu unii dintre sfinţii aceia personal, ba chiar ne-au fost dascăli.*

Vom nesocoti deci pe aceia care au învăţat din experienţă şi prin har şi vom asculta de cei ce s-au apucat să înveţe pe alţii din vanitate şi din spirit de contrazicere? Aceasta nu va fi niciodată. Deci respinge-i şi tu pe aceia şi spune-ţi împreună cu David: „Binecuvîntează suflete al meu pe Domnul şi toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfînt al Lui" (Ps.102, 1). Făcîndu-te astfel ascultător Părinţilor, ascultă-i cum te îndeamnă totdeauna să-ţi trimiţi sufletul înăuntru.

TRATATUL AL TREILEA DIN TRIADA ÎNTÎI CONTRA LUI VARLAAM

ÎNTREBAREA A TREIA

Acum am aflat, Părinte, mai deplin că aceia care scriu contra celor ce se dedică isihiei nu au cunoştinţa cea din fapte şi cea din experienţa vieţii, singura sigură şi de nerespins, şi de aceea sînt necunoscători ai lucrului. Dar nu numai atît. Am mai aflat că n-au auzit deloc nici cuvintele Părinţilor. Fălindu-se în deşert, cum zice apostolul, şi vorbind despre cele ce nu le-au văzut, mintea trupului lor i-a depărtat atît de mult de la linia dreaptă, încît pe cei ce s-au dedicat contemplaţiei îi bîrfesc în tot chipul, iar pe ei înşişi se contrazic la tot pasul. Aşa, încercînd să vorbească şi despre luminare, declară orice luminare accesibilă simţirii, drept rătăcire, dar tot ei spun că orice luminare dumnezeiască e accesibilă simţirii. La fel, numind simbolice toate luminările ce s-au făcut în legea veche, înainte de venirea lui Hristos, între iudei şi profeţii lor, tot ei declară categoric de sensibilă luminarea din Tabor la schimbarea la faţă a Mîntuitorului, cea de la pogorîrea Duhului Sfînt şi celelalte asemănătoare. Luminare mai presus de simţire spun că e numai cunoaşterea. De aceea şi declară cunoaşterea, superioară luminii şi punctul ultim al oricărei vederi.

Iar lucrurile pe care spun că le-au auzit de la unii, ţi le voi povesti acum pe scurt. Te rog să fi cu bunăvoinţă şi să ştii că eu neauzind de la vreun isihast vreodată astfel de lucruri, nu pot crede că aceia au auzit aşa ceva de la vreunul de-ai noştri. Ei spun că s-au prefăcut că au lipsă de învăţătură, nu că sînt învăţaţi şi că vor da în scris cele spuse lor de învăţătorii lor; aceasta pentru a-i cîştiga şi a-i convinge. Scriu deci că cei ce i-au învăţat pe ei, zic că au părăsit toată Scriptura sfîntă, ca fiind rea şi se dedică numai rugăciunii, prin care se alungă duhurile rele, devenite una cu fiinţa omului (*συνουσιωμένα ὄντα*); de asemenea că ard cu simţurile, saltă şi se bucură de plăceri, căci sufletul nu se strică prin aceasta, că văd lumini sensibile, că socotesc drept semn al celor dumnezeieşti culoarea albă puţin colorată, iar al celor diavoleşti culoarea gălbuie, ca focul. Acestea, scriu, le spun cei ce i-au învăţat pe ei. Ei însă declară toate acestea demonice. Iar dacă cineva i-ar contrazice în ceva din cele scrise de ei, socotesc această contrazicere drept semn al exaltării, care iarăşi spun că e o dovadă a rătăcirii. Dacă ar cerceta însă cineva mai cu de-amănuntul, ar vedea că ei înşişi cad în ceea ce condamnă, şi imită în scrierile lor foarte mult întortocherile şi viclenia şarpelui, făcînd multe întorsături şi ţesînd multe complicaţii, spunînd uneori altfel şi cu totul contrar cu ceea ce au declarat înainte.

Căci nerămînînd în statornicia şi simplitatea adevărului, alunecă uşor la cele contrare, şi ruşinîndu-se de mustrarea propriului lor cuget, încearcă să se ascundă, ca şi Adam, în complicaţii, în întortocheli şi în echivocurile diferitelor înţelesuri ale cuvintelor. Ca să avem deci o părere faţă de cele spuse de ei, Te rog Părinte să mă dumireşti.

Al treilea cuvînt din rîndul întîi, al aceluiaşi, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina şi luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfîntă şi despre desăvîrşirea cea întru Hristos.

RĂSPUNSUL AL TREILEA

Nu numai răutăţile sînt în apropierea virtuţilor, ci şi cuvintele nelegiuite stau atît de mult în vecinătatea celor evlavioase, încît printr-un mic adaos sau omisiune se pot schimba uşor întreolaltă şi înţelesul unui cuvînt poate deveni tocmai contrariul. De aici vine faptul că aproape orice părere rătăcită se înfăţişează cu masca adevărului pentru cei ce nu sînt în stare să vadă mica omisiune sau adaos. E şi acesta un meşteşug grozav al diavolului viclean, atît de dibaci în a duce la rătăcire. Căci nefiind departe minciuna de adevăr, diavolul şi-a întocmit din aceasta o dublă putinţă de rătăcire: scăpîndu-le adică celor mulţi deosebirea, din cauză că e aşa de mică, omul va fi uşor ispitit sau să ţină minciuna de adevăr, sau adevărul de minciună, ca fiind atît de aproape de minciună. În amîndouă cazurile va cădea sigur din adevăr. Tocmai acest meşteşug ştiindu-l cei ce propovăduiau rătăcirile lui Arie, căutau să opună credinţei din Niceea, pe cea din cetatea Niche[1], batjocorind cuvîntul îndreptător al adevărului. De această amăgire folosindu-se însuşi Arie, era cît pe ce să aibă de aderenţi şi de împreună lucrători chiar pe cei ce l-au excomunicat din Biserică, de nu se îndrepta marele Alexandru, care putuse descoperi vicleşugul dar nu-l putuse dovedi cu toată evidenţa, la Dumnezeu prin rugăciune predînd astfel după cuviinţă unei morţi abominabile pe abominabilul şi nebunul acela, cum însuşi numele îl arată[2].

[1] Oraş în Tracia, unde s-a ţinut în a. 359 un sinod arian. *N. trad.*

[2] Arie, posedat de furiile lui Areş, zeul războiului şi al certei. *N. trad.*

De acest meșteșug îmi pare, frate, că se folosesc continuu și aceia care spun lucrurile ce le-ai povestit. A părăsi începătorii în isihie citirea îndelungată și a se dedica rugăciunii în singurătate, pînă ce ajung la obișnuința de-a o avea neîntrerupt în cugetare, chiar dacă trupul ar lucra altceva, aceasta o recomandă și sf. Diadoch și Filimon cel Mare și mult înțeleptul în cele dumnezeiești Nil și Ioan Scărarul, precum și mulți dintre Părinții care trăiesc; nu însă pentru că citirea e nefolositoare și rea. Cuvîntul *rea* l-au adăugat aceștia, făcînd astfel rele sfaturile bune. Știm apoi că aproape toți sfinții au arătat cu fapta și cu cuvîntul că rugăciunea alungă duhurile și patimile rele, și așa crede și învață orice om sănătos la minte; dar că aceste duhuri ar fi una în ființă cu noi, aceasta n-o spune nimeni. Adăugind aceasta de la ei, cei de care vorbești, fac cu neputință alungarea lor. Apoi că inima saltă ca una ce palpită în entuziasmul iubirii binelui, aceasta a spus-o și Vasile cel Mare, iar Atanasie cel Mare o ține aceasta drept semn al harului. La fel, atît experiența cît și Scărarul învață limpede că acela care se învrednicește cu mintea netulburată de întîlnirea cu Dumnezeu, iese din rugăciune ca din foc[1]; ba, fără aceasta și fără prezența luminii în timpul rugăciunii, precum și fără blîndețea ce se naște din ea în suflet, el o socotește drept o rugăciune trupească sau iudaică[2]. În sfîrșit, că gura celor ce se roagă capătă semnele unei mari plăceri, nu numai din rugăciunea propriu-zisă, ci și din psalmodierea în cuget, aceasta o spune limpede sfîntul Isaac și mulți alții.

Toate acestea au ca scop îmbunătățirea sufletului rațional. Aceasta neadmițînd-o, calomniatorii aceștia ai sfinților au transformat tot ce era demn de laudă în ceva demn de dispreț; iar din luminarea dumnezeiască omițînd toate semnele care servesc de criterii sigure și aducînd un adaos foarte mic de la ei, adaos în stare să cuprindă calomniile lor, încearcă să convingă pe cei neexperimentați, să socotească drept diavolească luminarea dumnezeiască[3]. Ba ce-i mai mult, sînt convinși că cel ținut veșnic în întuneric poate lumina, deși amăgitor, pe cînd despre Dumnezeu cel atotluminos și izvorul luminii, care umple de lumină spirituală[4] toată ființa rațională în stare de-a primi lumina dată după măsura ei, nu admit că luminează spiritual (*νοητως*). Eu însă și cunoașterea, pe care singură spui că o numesc aceia luminare spirituală, de aceea cred că se numește lumină, deoarece se procură prin

[1] P.G. 88, 1137.
[2] Ibidem.
[3] P.G. 3, 701 B
[4] P.G. 3, 700 D.

lumina aceea. Căci așa zice și marele Pavel: „Dumnezeu, care a zis să lumineze dintru întuneric lumina, acela a luminat întru inimile noastre spre luminarea cunoașterii slavei lui Dumnezeu" (II Cor. 4, 6). La fel spune și Dionisie cel Mare: „Prezența luminii spirituale (*τον νοητου φωτος*) unește pe cei luminați, aducîndu-i la o singură și adevărată cunoștință"[1].

Vezi că lumina cunoștinței, care eliberează de neștiința ce dezbină, e procurată de lumina harului? Dionisie cel Mare a numit lumina aceasta, lumină spirituală (*νοητον*). Macarie cel Mare, rușinînd în chip manifest pe cei ce socotesc lumina harului cunoștință, a numit această lumină, iarăși, spirituală (*νοερον*): „Vei cunoaște, zice, din efectele ei lumina spirituală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana". În alt loc, numind slava de pe fața lui Moise nemurire, deși a strălucit pe-o față de muritor, și arătînd cum se descoperă ea în veacul de-acum sufletelor care iubesc cu adevărat pe Dumnezeu, zice: „Precum ochii vederii senzoriale văd soarele sensibil, tot așa văd aceia cu ochii sufletului lumina spirituală, care va țîșni la înviere și va inunda trupurile, înfrumusețîndu-le și pe acestea cu lumina veșnică"[2].

Lumina cunoștinței n-ar numi-o desigur nimeni lumină spirituală. Lumina aceea însă poate fi văzută ca una spirituală printr-un simț spiritual; dar sălășluindu-se în sufletele raționale, le eliberează de neștiința spre care tind, întorcîndu-le de la multele opinii la o singură cunoștință. De aceea cîntărețul numirilor divine propunîndu-și să slăvească numirea de lumină a Binelui, zice: „Trebuie să spunem că Binele se numește lumină spirituală pentru faptul că umple toată mintea supracerească de lumina spirituală și alungă toată neștiința și rătăcirea din toate sufletele în care se așază"[3].

Așadar, altceva e cunoștința, chiar cea care apare după alungarea neștiinței, și altceva e lumina spirituală care o procură pe aceea. Lumina spirituală se sălăsluiește manifest numai în mintea supracerească, adică în mintea ce s-a depășit pe sine. Cum ar fi numită deci cunoștință, altfel decît metaforic, lumina aceea supracerească și mai presus de minte? Curățirea de ignoranță, pe care marele Dionisie a numit-o neștiință și rătăcire, are loc numai în sufletul rațional. Iar depășirea de sine, o poate realiza nu numai mintea îngerilor, ci și cea omenească, devenită îngerească prin eliberarea de pasiuni (*δι απαθειας*).

[1] P.G. 3, 701 B.
[2] P.G. 34, 513-517
[3] P.G. 3, 700 D.

Deci și ea se va împărtăși de vederea suprafirească a lui Dumnezeu, ființa lui Dumnezeu nevăzînd-o, dar văzînd pe Dumnezeu care se revelează într-un mod potrivit Sieși. Vederea aceea nu e nici numai o vedere ce-ar consta într-o negație a tuturor (*κατα αποφασιν*), căci vede mintea ceva; și apoi Cel ce este atotdivin și cu totul deosebit de orice altceva, e mai presus și de vederea prin negație, Dumnezeu fiind mai presus nu numai de cunoaștere, ci și de necunoaștere, fiind în realitate ascunsă chiar și manifestarea Sa. Căci aparițiile divine, chiar dacă sînt simbolice, cuprind în ele necunoscutul, în sensul de depășire. În ele se străvede după altă lege decît cea a naturii omenești sau dumnezeiești, ele sînt așa zicînd între noi, dar mai presus de noi, așa încît nu există nume care să le exprime în sens propriu. Aceasta a arătat-o și acela care a răspuns întrebării lui Manoe: care este numele tău, cu cuvintele că și el e minunat (Jud.13, 17-18), așa precum nu mai puțin minunată e vederea Lui, care pe lîngă faptul că e neînțeleasă, mai e și fără nume (*ανωνυμος*).

Dar deși vederea e mai presus de cunoașterea prin negație, totuși cuvîntul care o tălmăcește rămîne chiar și în urma urcușului prin negație, înaintînd numai prin exemplu sau prin analogie. De aceea se atîrnă de cele mai multe ori la aceste numiri particula ca (*ως*), prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e negrăită și mai presus de orice nume.

Cînd văd cuvioșii bărbați în ei înșiși acea lumină dumnezeiască (*θεοπρεπες φως*) — și o văd cînd se învrednicesc de împărtășirea indumnezeitoare a Duhului Sfînt, cînd îi cercetează negrăit razele desăvîrșitoare — atunci văd însuși veșmîntul îndumnezeirii lor, mintea lor fiind umplută de slavă și de strălucirea nespus de frumoasă ce izvorăște din harul Cuvîntului, așa precum trupul Cuvîntului s-a umplut de slavă pe munte prin lumina dumnezeiască ce izvora din dumnezeirea Lui. Căci slava pe care a dat-o Tatăl Lui, a dat-o și El celor ce ascultă de El, cum spune cuvîntul Evangheliei; și a voit ca să fie aceștia cu El și să vadă slava Lui (Ioan, 17, 22, 24).

Cum s-ar putea însă întîmpla aceasta trupește, o dată ce El nu mai e prezent trupește, după înălțarea la cer? Se întîmplă deci în orice caz spiritual (*νοερως*); și anume atunci cînd mintea noastră, devenită supracerească și urmînd oarecum pe cel ce s-a depășit pe Sine pentru noi urcîndu-se la cer, se unește acolo în chip manifest și negrăit cu Dumnezeu și se învrednicește de vederi suprafirești și negrăite, umplîndu-se de toată cunoștința nematerială, de-o lumină mai înaltă, nu așa că vede sfinte simboluri sensibile sau înțelege sfinte scripturi încurcate, ci e înfrumusețată de frumusețea origi-

nară și făcătoare de frumusețe și se umple de strălucire în atingere cu strălucirea lui Dumnezeu. În același fel se umplu, potrivit cu ele, și cetele cele mai înalte ale duhurilor supralumești, cum spune cel ce-a luminat pentru noi cerul și a descris ierarhiile lor: „Nu numai de cunoștința și știința dată în prima treaptă, ci și de prima lumină de la izvorul treimic cel mai înalt, după ierarhia lor; ba devin părtașe și privitoare nu numai ai unicei slave treimice, ci și ai arătării luminoase a lui Iisus, care s-a descoperit și învățăceilor în Tabor"[1].

Ele sînt inițiate prin aceea că se învrednicesc de vederea Lui care încă e lumină îndumnezeitoare, că se apropie cu adevărat de El și se împărtășesc prima dată de luminile lui îndumnezeitoare[2]. De aceea Macarie, cel cu numele așa de potrivit[3], numește această lumină mîncarea celor din cer. Iar alt teolog zice: „Această lumină, pe care o mănîncă toate ordinele spirituale supramundane, e dovada cea mai evidentă a iubirii Cuvîntului față de noi". La fel și marele Pavel, avînd să primească în sine vederile nevăzute și cerești, fu răpit și ajunse mai presus de ceruri, nu în sensul că mintea a depășit spațial cerurile; alt mister indică răpirea, un mister cunoscut numai celor ce l-au experimentat și despre care nu e locul să spunem aici cele ce le-am auzit de la părinții experimentați, ca nu cumva să fie și ele obiect de denaturare.

Că există o lumină spirituală (*νοερον*), arătată în cei curați la inimă și deosebită cu totul de cunoștință, pe care acea lumină o procură, vom dovedi foarte ușor și din cele ce zic cei ce nu cred.

Ei zic, cum spui, că luminările din legea veche sînt simbolice. Dacă-i așa, ele arată atunci că există o luminare sfîntă, ale cărei simboluri sînt. Că cele mai multe din ele au fost simboluri ale aceleia, aflăm și de la sf. Nil care zice: „Cînd mintea dezbrăcîndu-se de omul cel vechi, îmbracă pe cel din har, atunci vede, în timpul rugăciunii, starea ei asemănătoare safirului sau culorii cerești; starea aceasta Scriptura o numește și loc al lui Dumnezeu, văzut de bătrînii lui Israil sub muntele Sinai"[4]. La fel auzim și pe sf. Isaac zicînd că „în timpul rugăciunii mintea plină de har își vede curățenia sa, asemănătoare culorii cerești pe care bătrînii lui Israil au numit-o locul lui Dumnezeu, cînd li s-a arătat în munte".

[1] P.G. 3, 208-9.
[2] Ibidem
[3] Macarios fericit. P.G. 34, 513.
[4] P.G. 79, 1221 B. Vezi și Evagrie Ponticul: P.G. 40, 1224.

Vezi că acele lumini erau simboluri ale celor ce se petrec acum în inimile curate? Așa spune și Ioan cel cu gură și cu cugetare de aur, explicînd cuvintele apostolului: „Dumnezeu, care a zis să lumineze lumina din întuneric, acela a luminat întru inimile noastre" (II Cor. 4, 6), zice: „Aici arată slava lui Moise, ce strălucește în inimile noastre cu ceva în plus; căci precum a luminat în fața lui Moise, așa a luminat și în inimile noastre"[1]; iar mai departe zice: „La începutul creației a zis și s-a făcut lumină; acum n-a zis, ci Însuși s-a făcut nouă lumină"[2].

Dacă prin urmare lumina de la începutul creației sau cea din fața lui Moise ar fi fost o cunoștință mediocră, atunci și lumina din inimile noastre ar fi o cunoștință mai înaltă, ca una ce-a primit ceva în plus. Dar o dată ce aceea n-a fost cunoștință, ci o strălucire apărută în față, urmează că nici luminarea din noi nu e cunoștință, ci o strălucire a sufletului, apărînd în mintea curățită. Pe aceea trebuie s-o numim sensibilă ca una ce-a fost supusă ochilor sensibili; pe aceasta, spirituală ca una ce e supusă ochilor spirituali și lucrează înăuntrul nostru. Dar nici aceea, deși a apărut în fața profetului, n-a fost simplu sensibilă o dată ce slava luminii de pe fața lui Moise o primesc acum sfinții în suflet, cum zice sf. Macarie. Ba, același sfînt o numește pe aceea și slava lui Hristos și o socotește mai presus de simțuri, deși s-a arătat sensibil; aceasta o face citînd, cu un mic adaos, următorul loc apostolic: „Iar noi toți cu față descoperită, oglindim slava Domnului, adică lumina spirituală, prefăcîndu-ne spre același chip din slavă în slavă, adică prin belșugul strălucirii din noi, care devine sub lumina dumnezeiască tot mai luminoasă" (II Cor. 3, 18, P.G. 34, 516). Iată ce zice și sfîntul Diadoch: „Nu încape îndoială, că mintea, cînd începe să lucreze în ea stăruitor lumina dumnezeiască, devine cu totul translucidă (διαφανής), încît vede în chip abundent lumina din sine; iar aceasta se întîmplă cînd puterea sufletului domină patimile"[3]. Ce spune apoi dumnezeiescul Maxim: „N-ar putea mintea omenească să ajungă pînă acolo ca să obțină luminarea dumnezeiască, dacă nu ar atrage-o în sus și nu ar lumina-o cu razele dumnezeiești, Însuși Dumnezeu"[4]. Iată ce zice în sfîrșit, împreună cu Vasile cel Mare, vestitul Nil: „Stîlpul adevărului, Vasile al Capadociei, spune că cunoștința omenească se întărește prin studiu și exercițiu, iar cea produsă în noi de harul dumne-

[1] P.G. 61, 457.
[2] Ibidem.
[3] P.G. 65, 1180 A.
[4] P.G. 90, 1096 A.

zeiesc, prin dreptate și milostenie și că cea dintîi o pot obține și cei plini de patimi, dar cea de-a doua o primesc numai cei fără patimi (απαθεῖν), cei care și în timpul rugăciunii privesc strălucirea minții lor cum îi luminează"[1].

Ai înțeles frate, că mintea eliberată de patimi se vede pe sine ca lumina în timpul rugăciunii și e înconjurată de lumina dumnezeiască? Făcîndu-ți urechea ascultătoare, auzi acum iarăși pe Macarie, cel cu numele așa de potrivit lui, pe care înțeleptul în cele dumnezeiești Nil, îl numește vas ales[2]; ascultă ce zice în capitolele tălmăcite de Metafrastul: „Luminarea desăvîrșită de la Duhul nu e numai ca o revelație de idei, ci luminarea sigură și neîntreruptă a unei lumini ipostatice în suflete; căci aceasta o exprimă cuvintele: «Cel ce-a zis să lumineze lumină din întuneric, acela a luminat întru inimile noastre» (II Cor. 4, 6), sau: «Luminează ochii mei ca nu cumva să adorm spre moarte» (Ps.12, 4), sau: «Trimite lumina și adevărul Tău; ele mă vor conduce spre muntele cel sfînt al Tău» (Ps.13, 3), sau: «Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale» (Ps. 4, 7), și toate asemenea acestora"[3]. A numit-o ipostatică pentru a înfunda gurile celor ce socotesc numai cunoștința, luminare și amăgesc astfel mintea celor mulți, și mai întîi de toate a lor, ca să înțeleagă prin luminare cunoștința, interpretînd fals tot ce-ar spune cineva despre lumină. Ba eu știu că chiar și cunoștința e numită de Macarie numai derivat lumină, ca una ce e procurată de lumină, ceea ce am spus și mai înainte. Acesta e motivul pentru care n-a numit nimeni lumină știința ce ne vine prin simțuri, cu toate că și aceasta e cunoștință, uneori chiar foarte sigură, ci numai pe cea rațională și care vine prin minte.

Căci nu vedem să aibă putere rațională nimic ce nu e lumină spirituală: îngerii sînt ca un foc nematerial și netrupesc; dar ce-i aceasta altceva decît lumină spirituală; mintea, văzîndu-se pe sine însăși, se vede ca lumină; ce este deci și ea, dacă nu lumină spirituală ce se vede pe sine; chiar însuși Dumnezeu, care e dincolo de orice lumină spirituală și depășește orice ființă ca fiind supraființial, e numit de fericiții teologi, foc. Ca atare, asemenea focului sensibil, e ascuns în Sine și nevăzut, cînd nu există o materie care să încapă în ea apariția dumnezeiască; dar cînd găsește o materie aptă, neacoperită, și așa este orice natură spirituală purificată, care nu poartă acoperămîntul răutății, atunci și El e văzut ca lumină spirituală, cum am do-

[1] L-am găsit numai la Evagrie Ponticul.
[2] L-am găsit tot numai la Evagrie. P.G. 40, 1249 C.
[3] Citat prescurtat P.G. 34, 956-7.

vedit-o și o vom mai dovedi prin mărturiile celor ce au experiat și au văzut strălucirea lui Dumnezeu.

Precum deci focul dacă e acoperit cu o materie opacă poate s-o încălzească, dar s-o lumineze nu, la fel și mintea cînd are deasupra ei acoperămîntul patimilor rele, poate procura cunoștință, lumină însă nu. Deoarece mintea nu e numai lumină care se vede cu mintea, fiind ultimul lucru ce se vede în acest fel, ci și care vede ea însăși, ca una ce e ochiul sufletului (e un văz, zice cineva, mintea cea omogenă cu sufletul), de aceea precum văzul sensibil nu s-ar pune în lucrare dacă nu l-ar lumina lumina din afară, tot așa nici mintea n-ar vedea și nu s-ar pune de la sine în lucrare prin simplul fapt că posedă simțul spiritual, dacă n-ar lumina-o lumina dumnezeiască. Și precum văzul abia cînd e în lucrare devine lumină și se împreună cu lumina și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa și mintea numai cînd îi devine activ simțul spiritual, e întreagă ca o lumină și se unește cu lumina și împreună cu ea privește ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai de simțurile trupești, ci de tot ce cunoaștem, ba chiar de toate existențele. Astfel, cei curați cu inima văd, potrivit fericirii nemincinoase a Domnului, pe Dumnezeu însuși, care, după cuvîntul cel foarte teologic al lui Ioan fiul tunetului, locuiește și se arată în cei ce-L iubesc pe El și sînt iubiți de El, după făgăduința ce Însuși le-a făcut-o.

Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd după ceea ce e în Sine, nevăzut. Căci acesta e caracterul formei din oglindă: că arătîndu-se nu se vede și e cu neputință să privești și în oglindă, dar și în sine, aceea ce produce forma din oglindă.

În timpul de-acum așa se arată Dumnezeu în inimile curățite. Atunci însă, cum se spune, față către față (I Cor.13, 12). Cei care nu cred că Dumnezeu poate fi văzut ca o lumină mai presus de lumină, pentru că n-au experiat și n-au văzut cele dumnezeiești, ci afirmă că poate fi contemplat numai rațional, se aseamănă orbilor, care simțind numai căldura soarelui, nu cred celor cu vedere cînd spun că soarele e și luminos. Dacă încearcă orbii să învețe pe cei ce văd, că soarele, cel mai luminos dintre toate cele sensibile, nu e lumină, se fac de rîsul celor cu vedere; la fel cei care fac același lucru privitor la soarele dreptății, care e deasupra tuturor, vor fi plînși nu numai de cei ce văd spiritual cu adevărat, ci și de cei ce cred celor ce văd. Aceasta nu numai fiindcă Dumnezeu, coborîndu-se pentru iubirea Sa cea prisositoare față de noi și prin puterea Sa cea supraființială și ascunsă din transcendența, necu-

prinzibilitatea și negrăitul în care se află, pînă la a putea să se împărtășească de El și să-l vadă, aceștia rămîn neînflăcărați față de dragostea (ερως) aceea ce se înțelege pe sine și se vede pe sine, ci și pentru că, nevoind să urmeze sfinților care îi conduc prin cuvinte iubitoare, se aruncă pe ei înșiși în prăpastie și încearcă să tîrîie cu ei și pe cei ce-i ascultă, spre a-i avea părtași atunci cînd vor vedea ca foc pe acela pe care, cum zice Grigorie Teologul, nu l-au recunoscut și nu l-au crezut ca lumină.

Dar focul acela este întunecat, mai bine zis e unul și același lucru cu întunericul prezis ca pedeapsă. Iar acestea au fost pregătite, după cuvîntul Domnului, diavolului și îngerilor lui. Deci nu e sensibil acest întuneric, o dată ce a fost pregătit pentru îngerii cei răi lipsiți de simțuri; dar nu e nici simplă neștiință, căci nu vor ignora mai mult pe Dumnezeu atunci ca acum, cei ce ascultă acum de moștenitorii acelui întuneric; dimpotrivă, îl vor cunoaște mai bine, căci „tot trupul, spune, va mărturisi că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl, Amin" (Filip. 2, 11). Dar atunci nici lumina aceea nu e sensibilă și nu e cunoștință, dacă nu e știință întunericul opus ei. Iar dacă nu e cunoștință lumina aceea, ci mai degrabă procură cunoștința mistică și negrăită a tainelor lui Dumnezeu, atunci nici arvuna văzută acum de cei curați cu inima nu e cunoștință, ci procură, numai, o cunoștință corespunzătoare, iar ea însăși e lumină spirituală și intelectuală (νοητον και νοερον), sau mai bine zis duhovnicească, producîndu-se și văzîndu-se duhovnicește; e cea ce depășește cu prisosință orice cunoștință și virtute, fiind în același timp singura care procură desăvîrșirea creștinească din lumea aceasta, desăvîrșire ce nu se naște prin imitație sau înțelepciune, ci prin revelația și harul Duhului.

De aceea spune marele Macarie, avînd ca împreună mărturisitor și grăitor pe Simeon tălmăcitorul, pe care îl asculți cu atîta plăcere: „Dumnezeiescul apostol Pavel a arătat fiecărui suflet clar și limpede în ce constă taina perfectă a creștinismului, adică strălucirea luminii cerești întru revelația și puterea Duhului, ca nu cumva să gîndească cineva că singura luminare a Duhului e cea care ne face cunoscute anumite idei și în felul acesta să fie periclitat, din cauza neștiinței și a nepăsării, a nu se învrednici de taina deplină a harului. În scopul acesta aduce, ca un fapt recunoscut de toți, și exemplul cu slava Duhului care s-a așternut pe fața lui Moise; «că de-a fost, zice, ce-i trecător prin slavă, cu mult mai vîrtos ce-i netrecător va fi întru slavă» (II Cor. 3, 11), numind trecător trupul lui Moise pe care s-a așternut slava. Arătînd astfel că slava aceea nemuritoare întru revelația Duhului

luminează acum netrecător pe fața nemuritoare a omului lăuntric, în cei vrednici, dumnezeiescul apostol adaugă mai încolo: «Iar noi cu fața descoperită slava Domnului ca prin oglindă privind, spre același chip ne prefacem din slavă în slavă, ca de la Domnul Duhul» (II Cor. 3, 18). Cu fața descoperită, cu cea a sufletului adică; căci «cînd se întoarce cineva la Domnul, i se ia, zice, acoperămîntul; iar Domnul e Duhul» (II Cor. 3, 16). Prin acestea apostolul a arătat limpede că pe suflet e așezat un acoperămînt de întuneric, care de la căderea lui Adam a avut putința să se tot îngroașe peste omenire, iar acum, de la luminarea Duhului, acest acoperămînt a fost smuls de pe sufletele celor cu adevărat credincioși și drepți, căci pentru aceasta s-a făcut venirea lui Hristos"[1].

Vezi frate că luminările sensibile din legea veche au preînchipuit luminarea Duhului din sufletele celor ce cred cu fapta și cu adevărul în Hristos? Cei care numesc acele luminări sensibile și simbolice ar trebui așadar să urce prin ele pînă la credința și la trebuința luminării de-acum. Ei însă, dimpotrivă, se silesc în tot felul să atragă la necredință și pe cei ce cred, ba, de-i posibil, și pe cei ce s-au învrednicit în mod manifest de har și au o cunoștință sigură despre el. Ba pretind chiar, în îndrăzneala și nebunia lor, să învețe altfel pe cei pe care i-a învățat însuși Dumnezeu, prin descoperirea și lucrarea Lui mistică, cele negrăite și ascunse, nerușinîndu-se nici de marele Pavel care zice că „cel duhovnicesc toate le judecă, iar el de nimeni nu se judecă, pentru că are mintea lui Hristos; că cine a cunoscut gîndul lui Hristos ca să-l învețe pe el" (I Cor. 2, 15), adică să-l facă să creadă spusele lui, ale celui ce supune raționamentelor proprii cele ce sînt ale Duhului. Cel ce-și închipuie că orice adevăr se poate afla prin raționamente și analize proprii nici nu poate cunoaște sau crede cele ale omului duhovnicesc; el e om sufletesc, „iar omul sufletesc, zice apostolul, nu primește cele ale Duhului, și nici nu poate"(I Cor. 2, 14). Dar atunci cum va face un astfel de om altora cunoscute și crezute lucruri pe care el însuși nu le cunoaște și nu le crede?

De aceea cel ce vrea să învețe despre veghere minții (περι νηψεως) fără să fi experimentat însuși isihia și veghere aceasta, precum și cele ce se întîmplă în cadrul lor în chip duhovnicesc și negrăit, lăsîndu-se sfătuit numai de cugetările sale proprii și încercînd să dovedească rațional binele care-i deasupra rațiunii, acela a ajuns la ultimul grad de sminteală și a înnebunit de-a binelea întru înțelepciunea sa; căci numai nebun fiind poate pretinde

[1] P.G. 34, 956, citat prescurtat.

să străbată cu ajutorul cunoștinței naturale în cele ce sînt mai presus de natură și să cerceteze și să dovedească cu ajutorul cugetării naturale și a filozofiei trupești adîncurile lui Dumnezeu, cunoscute numai Duhului, și harismele Duhului, cunoscute numai celor duhovnicești și celor care au mintea lui Hristos. Ba pe lîngă faptul că e smintit, mai e și vrăjmaș al lui Dumnezeu, atribuind, vai, lui Veliar, lucrarea și harul Duhului bun și împotrivindu-se celor ce-au primit Duhul lui Dumnezeu ca prin el să cunoască cele hărăzite nouă de la Dumnezeu. Cu siguranță că acela va avea soarta celui rău pentru sminteala ce-o pricinuiește acelora care-l ascultă; „vai, zice profetul, celui ce adapă pe fratele său cu stricăciune".

E de lipsă, deci, ca cei care nu experimentează acestea să se supună celor ce pot judeca toate, adică celor duhovnicești; căci omul duhovnicesc toate le judecă, cum zice apostolul. E de lipsă să se supună acelora ca prin judecata lor să cunoască în lumină adevărată chiar și cele ce-i privesc pe ei înșiși. Dar ei fac tocmai întors, încercînd ei înșiși să judece și să îndrepte pe cei ce nu pot fi judecați de nimeni, omul duhovnicesc neputîndu-se judeca de nimeni, cum zice același apostol. Prin aceasta își pregătesc atît lor, cît și celor ce-i urmează, pieirea. Ei zic: „Nimeni nu poate fi părtaș de desăvîrșire și sfințenie, dacă n-a aflat adevărul despre existențe; iar a afla adevărul acesta fără a distinge, fără a te servi de silogism și analiză, e cu neputință". Așadar, deduc ei, cei ce doresc să ajungă la desăvîrșire și sfințenie, trebuie să învețe și să-și însușească metodele științei lumești, de-a distinge, de-a face silogisme și analize. Prin astfel de argumente se silesc să facă înțelepciunea pieritoare, iarăși eficace. Dacă, în loc de aceasta, ar fi venit cu smerenie să afle adevărul de la cei ce pot judeca toate, ar fi auzit că această opinie a lor e cuget elin, erezie a stoicilor și a pitagoreilor, care declară cunoștința provenită din studiul științelor treapta ultimă a contemplației. Noi însă nu socotim cunoștința dobîndită prin raționamente și silogisme, drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată; orice raționament, se spune, e răsturnat de alt raționament; viața însă, cine o răstoarnă?

Ba socotim că nici pe sine însuși nu se poate cunoaște cineva prin metodele distincțiunii, silogismului și analizei, dacă nu-și curăță mintea printr-o căință obositoare și printr-o asceză susținută, de orice vanitate și răutate. Căci cine nu-și face mintea astfel, acela nu-și dă seama, cu toate cunoștințele lui, de micimea proprie, lucru care formează un început bun pentru a se cunoaște pe sine însuși. Apoi, cine cugetă sănătos nu-i socotește cuiva ca

vină chiar dacă n-are nici o știință, precum credem că nici toată știința nu face pe cineva fericit. Cum deci vom face toate, avînd în vedere știința ca scop final? Iată ce spune și Vasile cel Mare: „Sînt două feluri de adevăr, dintre care unul e cu totul necesar să-l ai și să-l dai, ca fiind de folos spre mîntuire; cît despre mare și cer și cele de pe cer, dacă nu vom cunoaște adevărul privitor la ele, nimic nu ne va împiedica să ajungem la fericirea făgăduită". Iar scopul nostru sînt bunurile viitoare promise: înfierea, îndumnezeirea, descoperirea și dobîndirea comorilor cerești; cunoștința din științele lumești e pentru veacul acesta. Cum zice *Maxim*, adevăratul filozof: „Dacă cunoștințele sensibile ar înfățișa lucrurile din veacul viitor, atunci înțelepții veacului acesta ar fi moștenitorii împărăției cerurilor; dacă însă curățenia sufletului este aceea care vede, atunci înțelepții vor fi departe de cunoștința lui Dumnezeu". Ce trebuință avem deci de o cunoștință care nu ne apropie de Dumnezeu? Și cum se mai poate afirma că fără ea e cu neputință să fie cineva părtaș de desăvîrșire și sfințenie? Dar trec peste celelalte afirmări ale celor ce se cred pe ei mare lucru și se amăgesc într-atît că explică Scripturile Duhului ca fiind contrare faptelor și bărbaților duhovnicești; mă voi ocupa numai de acelea care formează tema cuvîntului prezent.

Ei zic: „Dumnezeu nu se poate vedea, și nu se poate înțelege, căci «pe Dumnezeu nu l-a văzut nimeni nici odinioară; Fiul lui Dumnezeu, Unul-născut, care este în sînul Tatălui, acela a spus» (Ioan, 1, 18). Iată deci că se înșală cu siguranță cei ce afirmă că văd pe Dumnezeu, spiritual, ca lumină, în ei înșiși". Dacă cineva le amintește de Cuvîntul cel Unul-născut al lui Dumnezeu, care a zis: „Cei curați la inimă vor vedea pe Dumnezeu" (Matei, 5, 8), sau: „Eu mă voi arăta lor sălășluindu-mă întru ei împreună cu Tatăl" (Ioan, 14, 21, 23), răspund îndată că însăși cunoștința este această vedere, nebăgînd de seamă că se contrazic pe ei înșiși, o dată ce au afirmat înainte că Dumnezeu precum nu se poate vedea, așa nu se poate nici înțelege. Cei ce decretează că vederea spirituală a lui Dumnezeu în lumină e o fantezie amăgitoare și o lucrare demonică, pe motiv că Dumnezeu e invizibil, ar trebui să socotească și cunoștința despre El tot un astfel de lucru neserios, dacă Dumnezeu e necunoștibil.

Noi însă, cît privește cunoștința despre Dumnezeu, nu voim să-i contrazicem, căci sînt de acord cu noi, deși nu-și dau seama ce spun. De fapt este și cunoștința despre Dumnezeu și a dogmelor privitoare la El, o vedere (θεωρία), pe care o numim teologie; așa precum și întrebuințarea și mișca-

rea cea potrivită cu firea, a puterilor sufletului și a membrelor trupului, sînt o formă puțin schimbată a chipului mintal. Dar nu în aceasta stă demnitatea înaltă a nobleței dăruită nouă de sus și unirea suprafirească cu lumina atotstrălucitoare, de la care singură provine în noi putința și de-a face teologie sigură, și de-a sta și a se mișca potrivit cu firea puterile sufletului și ale trupului. Suprimînd acea unire, ei suprimă orice virtute și adevăr. Față de afirmarea lor că nu există o vedere mai mistică și mai înaltă decît cunoștința de care vorbesc ei și că nu există în general o astfel de vedere a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu e invizibil, noi care am învățat de la cei ce au avut o adevărată vedere, îi vom întreba: Ce credeți, Duhul Sfînt vede cele ce sînt ale lui Dumnezeu? Desigur, doar El cercetează și adîncurile lui Dumnezeu (1 Cor. 2, 10).

Deci dacă ar zice cineva că vede lumina cea nepătată fără Duhul Sfînt, bine l-ați întreba: cum poate fi văzut Cel nevăzut? Dacă însă leapădă cineva duhul lumii, pe care Părinții îl numesc întuneric spiritual (σκότος νοητός) așezat pe inimile necurățite, și se purifică de toată voința proprie; dacă se desface de orice tradiție omenească, ce-l împiedică cîtuși de puțin în silințele sale, chiar dacă ar fi acea tradiție foarte atrăgătoare cum zice Marele Vasile; dacă în sfîrșit își concentrează pe cît posibil toate puterile sufletului și își înfrînează toată atenția cugetării – dacă, ajuns în starea aceasta, petrece mai întîi cu mintea în contemplările potrivite cu firea și plăcute lui Dumnezeu, apoi, depășindu-se pe sine, primește înlăuntrul său Duhul de la Dumnezeu, care cunoaște cele ce sînt ale lui Dumnezeu, precum duhul omului cunoaște cele ce sînt ale omului (1 Cor. 2, 11), și îl primește pentru a cunoaște, cum zice Pavel, cele dăruite lui mistic de Dumnezeu, „pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit"(1 Cor. 2, 9), cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută? Și cum nu va rămîne totuși această lumină nevăzută, neauzită și neînțeleasă, chiar dacă a fost văzută? Sînt văzute doar tocmai „cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit". Căci cei ce le văd primesc ochi duhovnicești și au mintea lui Hristos, cu ajutorul căreia văd ce nu se poate vedea și înțeleg ce nu se poate înțelege. Doar nu este Sieși nevizibil Dumnezeu, ci celor ce-L privesc și-L cugetă cu ochi și cugetări create și naturale. Celor în care se inarticulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin Sine, într-un chip manifest și vederea harului Său? Nu va ține seamă de cuvintele Sale din Cîntarea Cîntărilor, prin care laudă puterea duhovnicească din ochii lor: „Iată frumoasă ești iubita mea; ochii tăi porumbi?"

(1,14). Prin ochii aceştia simţind unii frumuseţea mirelui spiritual, îi răspund şi ei cu bogate cuvinte de laudă.

Nu le e necunoscut celor iniţiaţi cine e porumbul acesta, pe care, avîndu-l mireasa în ochi, priveşte şi ea pentru întîia oară la frumuseţea mirelui şi povesteşte pe larg auditoriului, format din cei ce-o înconjoară cu credinţă, splendoarea Lui. Căci precum raza din ochi numai unindu-se cu razele soarelui devine lumină activă şi vede cele sensibile, în acelaşi chip mintea numai devenind un Duh cu Domnul, vede clar cele duhovniceşti. Rămîne însă şi atunci, desigur, într-un mod mai înalt decît şi-l închipuiesc în cugetările lor slăbănoage cei ce se silesc să contrazică pe bărbaţii duhovniceşti, nevăzut Stăpînul; căci n-a văzut cineva vreodată totul din frumuseţea aceea. De aceea zice şi *Grigorie al Nisei*: „Aceasta n-a văzut-o nici un ochi, deşi priveşte mereu; căci nu o vede cît este, ci în măsura în care s-a făcut pe sine capabil să primească puterea Duhului dumnezeiesc". Faţă de ceea ce nu cuprind, şi ceea ce cuprind le este ca ceva necuprins, fiind aceea lucrul cel mai divin şi mai deosebit de toate. Dacă văd ceva, nu şi ştiu cei ce văd, sau dacă aud ceva nu şi înţeleg, fie aceea cunoştinţa celor ce nu s-au întîmplat încă, fie ştiinţa celor veşnice; nu le înţeleg, pentru că însuşi Duhul prin care le văd e necuprins. Căci această unire a celor îndumnezeiţi cu lumina de sus se întîmplă în vreme ce încetează orice lucrare intelectuală, cum zice marele Dionisie[1]. Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalităţii, sau al analogiei, căci atunci am avea de-a face cu o lucrare a minţii; ea se întîmplă prin înlăturarea (κατ αφαιρεσιν) oricărei idei, fără ca ea însăşi să constea în această înlăturare. Dacă unirea aceea ar fi numai o astfel de înlăturare, atunci ar sta în puterea noastră. Dar, cum spune Sf. Isaac Sirul, e o învăţătură a masalienilor să voieşti să urci singur la tainele ascunse ale lui Dumnezeu.

Nu e deci numai înlăturare, suprimare şi negaţie privirea aceasta, ci unire şi îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip mistic şi ascuns, după înlăturarea tuturor impresiilor de jos; sau, mai bine zis, după încetarea activităţii minţii, care e mai mult decît înlăturare, ultima fiind doar un reflex al celei dintîi. Căci a deosebi pe Dumnezeu de toate făpturile o poate face orice credincios; încetarea oricărei activităţi mintale însă, şi unirea ulterioară cu lumina de sus, fiind oarecum o pătimire şi un final îndumnezeitor, se întîmplă numai la cei cu inima curăţită şi plină de har. Dar ce zic unirea

[1] P.G. 3, 1001 A.

cînd chiar şi numai pentru vederea de scurtă durată a fost lipsă de aceia care fuseseră pînă atunci învăţăcei fruntaşi, trebuind şi ei să evadeze în acel moment peste orice întipărire sensibilă şi intelectuală, să nu vadă deloc, pentru a se învrednici de adevărata vedere şi să pătimească în chip neînţeles, pentru a simţi cele ce sînt mai presus de fire.

Mai încolo vom dovedi cu ajutorul lui Dumnezeu atît că aceia au văzut de fapt ceva, cît şi că vederea lor n-a fost sensibilă sau mintală. Vezi deci că aceia au primit drept minte, ochi şi urechi, pe Duhul cel necuprins, prin care văd, aud şi înţeleg? Căci o dată ce e oprită orice lucrare intelectuală, prin ce mai văd îngerii şi oamenii, deopotrivă cu îngerii, pe Dumnezeu, dacă nu prin puterea Duhului? De aceea această vedere a lor nu e simţire, pentru că nu o primesc prin simţuri; nu e însă nici înţelegere, pentru că nu o află prin cugetări sau prin cunoştinţe ce se cîştigă din ele, ci în vreme ce încetează orice lucrare mintală. Dar nu e nici imaginaţie, nici idee, nici părere, nici vreo concluzie prin silogisme; nici n-o cîştigă mintea numai urcînd, prin negarea tuturor[1]. Căci orice poruncă dumnezeiască şi orice lege sfîntă te duce doar, după cuvîntul Părinţilor, pînă la curăţirea inimii; şi orice chip şi fel de rugăciune sfîrşeşte în rugăciunea curată; la fel, orice raţionament (λογοι), urcînd de jos spre Cel aşezat deasupra tuturor şi despărţit de toate, se ţine doar pînă ce facem abstracţie de toate existenţele. Dar de aici nu urmează că după poruncile dumnezeieşti nu mai există nimic altceva decît curăţenia inimii, ci sînt şi altele, şi încă foarte multe. Astfel e arvuna pentru veacul acesta a celor promise şi bunurile veacului viitor, văzute şi gustate prin această arvună. Tot aşa, după rugăciune există vederea negrăită, şi extazul în vedere, şi tainele neînţelese. La fel, după ce facem abstracţie de toate existenţele, mai bine zis după încetarea activităţii mintale, realizate în noi nu numai cu cuvîntul ci şi cu fapta, există ceva care deşi e neştiinţă, e mai presus de cunoştinţă, şi deşi e noapte adîncă (γνοφος), întrece în strălucire orice; şi în acea noapte adîncă, atotstrălucitoare, se dau, cum zice marele Dionisie, cele dumnezeieşti sfinţilor[2]. Deci nu e simplu o înlăturare a oricărei idei această privire atotperfectă a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti, ci o împărtăşire de cele dumnezeieşti, avînd loc după înlăturarea amintită; e mai degrabă o dare şi o luare, decît o înlăturare. Cele date şi luate sînt însă negrăite. De aceea chiar dacă grăiesc despre ele cei ce le

[1] Vezi Dion. Areop. P.G. 3, 1045.
[2] P.G. 3, 1025.

primesc, o fac cu pilde și analogii; nu pentru că așa li s-au arătat acelea lor, ci pentru că nu pot fi expuse altfel cele ce li s-au arătat.

Acești contrari însă, nevrînd să înțeleagă cu pietate că cele comunicate așa prin pilde sînt negrăite, socotesc nebunie cunoștința cea mai presus de înțelepciune și călcînd batjocoritor mărgăritarele spirituale (*νοητουν*), sfîșie prin argutii pe cei ce le scot la vedere atît cît e cu putință. Iar aceia scot la vedere, pe cît e cu putință, cele negrăite, mînați numai și numai de iubirea deaproapelui, ca să împrăștie din cei ce cred, fără a fi inițiați, rătăcirea că după înlăturarea ideilor despre existențe, are loc un repaus desăvîrșit, și nu o lucrare ce e mai presus de repaus. Dar acele lucruri rămîn, după firea lor, negrăite. De aceea marele Dionisie zice că „după înlăturarea ideilor despre existențe nu mai există rațiune, ci totul e irațional (*ουκ ειναι λογον, αλλ' αλογιαν*)"[1], sau că „după isprăvirea întregului urcuș, ne vom uni cu Cel negrăit"[2]. Dar dacă sînt negrăite, nu înseamnă că mintea ajunge numai prin negare la cele ce sînt mai presus de minte. Chiar și urcușul acesta implică o oarecare cunoaștere a celor ce nu se potrivesc lui Dumnezeu și e ca un chip al vederii aceleia fără formă și a minții umplute de ea. Dar nu urcușul însuși este acea vedere. Dacă cei ce s-au unit cu lumina aceea în chip îngeresc, o descriu prin negarea tuturor, o fac aceasta pentru că din unirea cu ea au învățat că depășește toate, ca fiind mai presus de ființă. Cei ce se învrednicesc să primească taina de la cei ce-au experiat-o, prin ascultare credincioasă și înțeleaptă, încă pot slăvi acea lumină dumnezeiască și necuprinsă, prin negarea tuturor. A se uni însă cu ea și a o vedea nu pot, decît în cazul cînd, purificîndu-se prin pazirea poruncilor și dedicîndu-și mintea rugăciunii curate și nemateriale, vor primi puterea mai presus de fire a vederii.

Cum vom numi deci această vedere, dacă nu e nici simțire, nici înțelegere? Desigur nu altfel de cum a numit-o Solomon, care a întrecut pe toți înțelepții dinainte de el: *simțire intelectuală* și dumnezeiască. Împreunarea acestor două cuvinte îndeamnă pe cel care aude de ea să o cugete ca nefiind nici una din două: nici simțire, nici înțelegere; căci nici înțelegerea nu e simțire, nici simțirea, înțelegere. Simțirea intelectuală (*η νοερα αισθησις*) e cu totul altceva decît amîndouă. Vom numi-o deci fie cu numirea aceasta, fie ca Dionisie Areopagitul, *unire*, și nu cunoștință. „Trebuie să știm, zice acesta, că mintea noastră are puterea de-a înțelege, prin care cunoaște cele ce sînt inteligibile, dar *unirea*, prin care se împreună cu cele ce-o transcend, întrece

[1] P.G. 3, 1033.

[2] Ibidem.

natura minții"[1], iar în alt loc: „La fel cu simțurile sînt de prisos și puterile intelectuale, cînd sufletul, dobîndind formă dumnezeiască (*θεοειδης*) prin unirea cea neînțeleasă, pătrunde prin razele luminii neapropiate, ca prin niște arcuri ce nu sînt aruncate de ochi"[2]. Iar înțeleptul în cele dumnezeiești, Maxim, zice că în timpul acelei uniri „privind sfinții lumina slavei nearătate și mai presus de grai, devin și ei, împreună cu puterile de sus, părtași de fericita curățenie". Dar să nu creadă cineva că sfinții aceștia vorbesc aici de urcușul prin negație.

Urcușul acesta stă în puterea oricui voiește și nu înalță sufletul la demnitatea îngerilor; desface, ce-i drept, cugetarea de celelalte lucruri, dar unirea cu cele de dincolo n-o poate realiza. Curățenia părții pasionale a sufletului, însă, desfăcînd mintea, efectiv, de toate, deoarece depărtează poftele și patimile, unește, prin rugăciune, sufletul cu harul Duhului, iar prin har îl duce în posesiunea fericită a strălucirilor dumnezeiești de la care capătă formă îngerească și dumnezeiască. De aceea Părinții de după marele Dionisie numesc această *simțire, duhovnicească*, numire care și ea e potrivită, exprimînd mai bine acea vedere negrăită; căci în acele momente, într-adevăr, omul vede cu Duhul, nu cu mintea, nici cu trupul.

Că de fapt vede, în chip suprafiresc, o lumină ce-i mai presus de lumină, aceasta o știe sigur cel ce o vede; dar cu ce-o vede nu-și dă seama atunci și nici nu poate cerceta natura acelui instrument, din pricină că Duhul cu care vede este cu neputință de cercetat. Aceasta e ceea ce a spus și Pavel cînd a auzit cele negrăite și a văzut cele nevăzute: „Am văzut, zice, dacă afară de trup, nu știu; dacă în trup, nu știu" (II Cor. 12, 2), adică nu știa, era mintea sau era trupul care vedea. Căci el vedea, dar nu cu simțul; însă clar, cum vede simțul cele sensibile; ba chiar mai clar ca acela. Iar pe sine se vedea, în dulceața negrăită a ceea ce vedea, ca răpit și ieșit afară, nu numai peste orice lucru și idee de lucru, ci și din sine. Ba, sub puterea extazului a uitat chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este ceea ce spune și sfîntul Isaac, avînd ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că „rugăciunea este puritate a minții, și singură se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi" sau că „există o puritate a minții peste care strălucește în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune; de aceea nu trebuie să mai numim această stare rugăciune, ci produs al rugăciunii curate, trimis prin Duhul. Atunci mintea nu se mai

[1] P.G. 3, 865. Vezi și Maxim Mărturisitorul, P.G. 90, 1376.

[2] P.G. 3, 708 D.

roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese. Aceasta este neștiința, care e mai presus de cunoștință" (140).

Deci, acel lucru prea dulce care-l răpește și-l transpune cu mintea în extaz și îl întoarce întreg spre sine, îl vede omul, ce-i drept, ca o lumină revelatoare, dar nu de corpuri sensibile. Căci acea lumină nu e mărginită nici în jos, nici în sus, nici pe de lături; în general, sufletul nu vede nici o margine a luminii care-l luminează de jur împrejur, ci pare că ar sta, fiind întreg ochiul, în mijlocul unui soare mai strălucitor de nenumărate ori și mai mare decît orice. De aceea Macarie cel Mare numește această lumină, nemărginită și mai presus de ceruri. Iar altul dintre sfinții desăvîrșiți a văzut toate existențele îmbrățișate de o singură rază a acestui soare spiritual (*νοητου ηλιου*)[1]; și desigur nici acela n-a văzut ceea ce este și cît este acea lumină, ci cît se făcuse de receptiv față de ea; învățînd din vederea ei și din unirea mai presus de minte cu ea, nu ce este după natura ei, ci că este cu adevărat și că e mai presus de fire și de ființă, fiind cu totul altceva decît toate existențele; înțelegînd însă în interiorul său, în chip negrăit, că singură ea există cu adevărat și ea e totul.

Dar nu totdeauna se arată această nemărginire. Iar cel ce n-o vede știe că *el* n-o poate vedea, nefiind inarticulat, prin puritatea desăvîrșită, în Duhul; nu că ceea ce vede are margini. Cînd deci slăbește din vedere satisfacția și liniștea spirituală ce izvorăște din ea tot așa de calmă ca și din cel ce vede, cînd scade din ea focul aprins al dragostei față de Dumnezeu, cel ce privește știe sigur că vede exact lumina dinainte, numai că acum o vede mai adumbrită. La fel, dacă cineva, ducînd o viața tot mai plăcută lui Dumnezeu, renunțînd la toate și alipindu-se de Dumnezeu din tot sufletul, înaintează și ajunge la o vedere mai limpede, știe că nemărginirea a ceea ce vede, este de fapt nemărginire; el nu vede marginea strălucirii a ceea ce privește, vede însă mai bine slăbiciunea capacității sale de-a primi lumina.

Apoi, ceea ce s-a învrednicit să vadă n-o ține pur și simplu de natură a lui Dumnezeu. Căci precum provine din suflet viața în trupul neînsuflețit, și numim și viața aceasta suflet, deși știm că e altceva decît sufletul care e în noi și procură viața, tot așa provine în sufletul purtător de Dumnezeu lumina de la Dumnezeu care e sălășluit în el. Ba întrece și această comparație unirea lui Dumnezeu a toate cauzatorul cu cei ce se învrednicesc de ea. În baza puterii sale suprafirești Dumnezeu rămîne întreg în Sine, dar

[1] În marg. codd. *Sf. Benedict.*

totodată locuiește deplin în noi; și ne împărtășește nu din ființa proprie, ci din slava și strălucirea proprie. Deci e dumnezeiască această lumină; unii sfinți o numesc chiar *dumnezeire* (*θεοτης*). Și cu drept cuvînt; căci îndumnezeiește (*θεοποιει*). Ba o numesc și *însăși îndumnezeirea* (*αυτοθεωσις*) și *principiul dumnezeirii* (*θεαρχια*). Aceasta poate părea o împărțire și o înmulțire a lui Dumnezeu cel unul. Dar Dumnezeul principiu (*αρχιθεος*) este mai presus de Dumnezeu (*υπερθεος*) și mai presus de principiu (*υπεραρχιος*), ca unul ce este rădăcina, suportul (*υποστατης*) acestei dumnezeiri. Așa au învățat, după Dionisie Areopagitul, dascălii Bisericii, „numind dumnezeire, darul îndumnezeitor ce provine din Dumnezeu"[1]. De aceea însuși Dionisie, scriind către Gaius care întrebase „cum e Dumnezeu mai presus de principiul dumnezeirii", zice: „Dacă înțelegi prin dumnezeire, darul îndumnezeitor prin care ne îndumnezeim și dacă acesta este principiul prin care ne îndumnezeim, al așa-zisei dumnezeiri, atunci Cel ce este mai presus de orice principiu, e dincolo de aceasta"[2]. Părinții dau așadar nume dumnezeiești harului dumnezeiesc al luminii celei mai presus de simțuri. Dar nu simplu aceasta este Dumnezeu după natura Sa, căci El poate nu numai să lumineze și să îndumnezeiască mintea, ci și să producă din neexistență toată ființa spirituală. Iată deci că și văzîndu-L sfinții Îl socotesc nevăzut, mai mult decît învățații plini de înțelepciune lumească.

Cei ce s-au urcat pînă la această vedere știu că văd o lumină printr-un simț intelectual și că lumina aceasta e Dumnezeu care luminează, prin unire, cu harul Său și în chip negrăit, pe cei ce se împărtășesc de El. Iar dacă îi întrebi cum se vede cel invizibil, îți vor răspunde „nu în cuvinte învățate ale înțelepciunii omenești, ci în cele învățate ale Duhului Sfînt" (I Cor. 2, 13); căci nu le trebuie și n-au lipsă de înțelepciunea omenească, avînd învățătura Duhului și, împreună cu apostolul, lauda „că întru simplitate și întru curățire și întru harul lui Dumnezeu, iar nu întru înțelepciune trupească au petrecut în lume" (II Cor. 1, 12). Îți vor răspunde așadar cu evlavie: nu se mărginesc, o, omule, cele dumnezeiești la cunoștințele noastre; și multe din cele ce nu le știm, au rațiuni divine. „Asemănînd deci cele duhovnicești cu cele duhovnicești" (I Cor. 2, 13), cum zice același apostol, vom dovedi cu Vechiul Testament harurile din Noul Testament; căci de aceea a numit apostolul asemănare dovada din Vechiul Testament, pentru că prin întărirea de acolo darurile harului se arată și mai mari ca cele ale legii. Vor răspunde

[1] P.G. 3, 956 B.
[2] P.G. 3, 1068-9.

cei ce trăiesc și văd prin Duhul, către cei ce-i întreabă cum se poate vedea lumina nevăzută, că și acel văzător de Dumnezeu, Ilie, a văzut. Că acela n-a văzut senzorial, o dovedește cojocul ce și l-a pus pe față (I Reg. 19, 13); iar că a *văzut* pe Dumnezeu după ce și-a acoperit ochii sensibili cu cojocul, stă mărturie vrednică de credință epitetul prin care e caracterizat de toți: văzător de Dumnezeu.

Iar dacă i-ar întreba din nou cineva, de ce spuneți că vă răsună rugăciunea tainic înlăuntru și ce e aceea ce spuneți că mișcă inima, vor aminti iarăși de cutremurul lui Ilie, prin care s-a anunțat arătarea spirituală a lui Dumnezeu (I Reg. 19, 12), și de pîntecele ce răsună al lui Isaia. Celui care ar adăuga să întrebe, ce este căldura care provine din rugăciune, îi vor aminti de focul de care spune același Ilie că e semn al lui Dumnezeu pînă ce nu s-a arătat încă și că acel foc trebuie să se schimbe într-un vînt subțire ca să primească în sine raza dumnezeiască și astfel să poată arăta văzătorului pe Cel nevăzut; ba îi vor aminti de Ilie însuși, care era și se arăta ca foc și s-a suit cu trupul într-un car de foc (II Reg. 2, 11); apoi de celălalt profet ale cărui măruntaie ardeau ca sub puterea focului și aceasta pentru că se făcuse în el cuvîntul Domnului ca focul. În sfîrșit, despre orice ai întreba din cele ce se petrec în ei tainic, aceia, comparînd-o cu cele duhovnicești asemănătoare, îți vor răspunde în același fel. În general vor zice către fiecare: Nu auzi omule că „omul a mîncat pîine de-a îngerilor?" (Ps. 77, 29). Nu auzi pe Domnul zicînd că „va da pe Duhul Sfînt celor ce-L cer ziua și noaptea" (Lc. 11, 13). Care e deci pîinea îngerilor? Nu lumina dumnezeiască și mai presus de ceruri cu care se unesc, după marele Dionisie, mințile fie prin iradiere fie prin primire?[1] Strălucirea acestei lumini peste oameni a preînchipuit-o Dumnezeu în cursul celor patruzeci de ani, trimițînd mana din cer, și a împlinit-o Hristos dînd lumina Duhului și dăruind trupul Său luminător spre mîncare celor ce cred tare în El și-și dovedesc credința prin fapte. Iar aceasta este arvuna negrăitei comuniuni cu Hristos în veacul viitor. Dacă sînt închipuite în lege și alte daruri dintre cele aduse nouă de Hristos, nu-i nimic de mirare. Vezi deci că și din luminările acelea simbolice rezultă o luminare spirituală și taine deosebite de știință?

Iar fiindcă spui că cei ce resping lumina dumnezeiască a harului numesc lumina apărută în Tabor sensibilă, îi vom întreba mai întîi de socotesc dumnezeiască (εἰ θεολογοῦσι) lumina ce-a strălucit atunci în Tabor peste

[1] P.G. 3, 593C.

fruntașii învățăceilor. Dacă n-o socotesc dumnezeiască, îi va dezminți însuși Petru, care, după Marcu, a vegheat în munte și-a văzut slava lui Hristos, iar după cum scrie însuși în a doua epistolă a sa, a privit mărirea Lui, fiind împreună cu El în muntele cel sfînt (II Petru, 1, 16, 18); îi va închide apoi gura admirabil acela care a tălmăcit cu gură de aur propovăduirile evanghelice, zicînd: „Domnul S-a arătat mai strălucit ca Sine, trupul rămînînd în forma lui, iar Dumnezeirea arătîndu-și razele ei"; în sfîrșit, îi va înfunda marele Dionisie numind acea lumină arătare dumnezeiască (θεοφάνεια) și vedere dumnezeiască (θεοπτία). La ei se alătură și Grigorie cel cu numele de teologul care zice că „acea lumină e Dumnezeirea arătată pe munte învățăceilor". Iar la urmă, împreună cu alții, Simion, cel care a îmbrăcat în limbă frumoasă viețile mai tuturor sfinților, scriind: „Teologul cel iubit îndeosebi de Hristos a văzut pe munte însăși Dumnezeirea Cuvîntului, dezvelită".

Dacă însă, potrivit adevărului și tălmăcitorilor adevărului recunosc lumina aceea care s-a văzut drept lumină dumnezeiască și a lui Dumnezeu, vor trebui să mărturisească, deodată cu aceasta, că Dumnezeu se arată în chipul cel mai desăvîrșit ca lumină. De aceea L-a văzut și Moise așa, și aproape fiecare dintre profeți; mai ales aceia cărora li s-a arătat real, nu în vis. Dar să zicem că vederile sfinte ale lor au fost toate simbolice, cum ar vrea contrarii noștri. Vederea descoperită apostolilor în Tabor n-a mai fost însă o astfel de lumină simbolică, ce se naște și piere, căci ea e slava venirii a doua a lui Hristos, cea care va străluci continuu peste cei vrednici în veacul nesfîrșit, cum a zis dumnezeiescul Dionisie[1]. De aceea Vasile cel Mare o numește preludiul aceleia. Iar Domnul o numește în Evanghelii împărăția lui Dumnezeu. De ce acuză atunci contrarii noștri pe cei ce zic că sfinții văd pe Dumnezeu, în chip negrăit, ca lumină, dacă El se arată ca lumină atît în veacul de acum cît și în cel viitor? Oare fiindcă n-o numesc sensibilă, ci intelectuală, cum numește și Solomon pe Duhul Sfînt? Dar ei înșiși îi bîrfesc pe aceștia că zic că văd în timpul rugăciunii o lumină sensibilă și condamnă pe toți cei ce declară sensibilă vreo harismă dumnezeiască. Cum deci, uitînd aceasta, socotesc vrednici de condamnat pe cei ce nu numesc sensibilă lumina dumnezeiască? Observi cît sînt de nesiguri și de schimbăcioși? Sînt tari, pe cît se vede, în a spune răul, nu însă și în a vedea binele.

[1] P.G. 3, 592.

Dar nu numai atît. Răspundă aceşti tălmăcitori siguri ai apariţiilor luminoase vechi şi noi, încă la ceva: dacă s-ar fi întîmplat să fie prezent pe munte vreun animal necuvîntător, ar fi simţit acel animal lumina aceea mai strălucitoare ca soarele? Eu unul nu cred. Căci nici despre slava ce-a luminat la naşterea lui Hristos peste păstori nu se scrie s-o fi simţit turmele. Cum e atunci lumina sensibilă, aceea care strălucind nu e văzută de ochii prezenţi, deschişi şi care văd cele sensibile, ai animalelor necuvîntătoare? Dacă a fost deci văzută de ochii sensibili omeneşti, desigur că acei ochi au văzut-o prin ceea ce-i deosebeşte de privirile necuvîntătoarelor. Or, ce poate fi aceasta altceva, decît că prin privirile omeneşti privea mintea.

Dacă deci nu prin puterea sensibilă au văzut acea lumină, căci atunci ar fi văzut-o şi necuvîntătoarele, ci prin puterea mintală care percepea prin simţ, sau mai bine zis nici prin aceasta – căci atunci orice ochi ar fi văzut-o, şi mai ales cei apropiaţi, strălucirea ei fiind mai presus de soare – dacă deci nici prin aceasta propriu-zis, n-au văzut acea lumină, atunci nici lumina aceea n-a fost propriu-zis sensibilă.

De altfel, nimic sensibil nu e etern; lumina Dumnezeirii însă, care e numită în multe locuri şi slava lui Dumnezeu, e dinainte de veci şi fără sfîrşit. Deci nu e sensibilă. Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit apostolii să o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile. Toţi teologii numesc, de aceea, strălucirea feţei lui Iisus, negrăită, neapropiată şi netemporală, ca fiind ceva negrăit, şi nu sensibilă propriu-zis. La fel numesc şi lumina, care e *locul sfinţilor* după mutarea de aici în locaşurile din cer, unde e lumina, strălucirea de pe Tabor fiind doar un preludiu al ei şi o arvună ce se dă sfinţilor aici. Căci deşi toate acestea au numiri de lumină şi uneori par a cădea sub simţuri, ceea ce-i paradoxal, totuşi ele sînt mai presus de minte şi numirile lor sînt departe de-a exprima adevărul despre ceea ce sînt în sine. Cum sînt atunci sensibile, în înţeles propriu? În rugăciunile ce le facem pentru cei adormiţi strigăm cu stăruinţă către bunătatea dumnezeiască: „Aşează sufletele lor în loc luminat"[1]. Ce trebuinţă au sufletele de lumină sensibilă? Sau ce durere le poate pricinui întunericul contrar, dar sensibil şi el? Vezi că nimic din acestea nu e propriu-zis sensibil? Iar că nu sînt nici simplu neştiinţă sau cunoştinţă, am arătat mai înainte, cînd am amintit şi de focul întunecos, gătit neamului diavolesc.

[1] Ectenia pentru morţi.

E necesar deci ca şi despre arătarea luminoasă a lui Iisus în Tabor, să nu-ţi dai părerea pe baza cugetărilor slăbănoage, adică omeneşti, şi a reflexiilor greşite, ci să te supui cuvintelor duhovniceşti şi să aştepţi cunoştinţa sigură ce vine în inima curată prin experienţă. Căci aceasta, realizînd unirea cu lumina aceea, învaţă tainic pe cei ce-o obţin că nu e ceva din cele ce sînt, ca una ce depăşeşte toate existenţele. Cum e deci sensibil, ceea ce este mai presus de toate existenţele? Sau, care lucru sensibil nu e făptură? Cum va fi însă strălucirea lui Dumnezeu, făptură?

Nefiind deci făptură, nu va fi nici sensibilă, în sens propriu. Marele Macarie zice: „Cînd se întoarce sufletul cu frică, cu iubire şi ruşine, ca şi fiul risipitor, la Dumnezeu, Stăpînul şi Părintele său, Acela îl primeşte nesocotindu-i greşelile şi îl îmbracă în veşmîntul slavei, al luminii lui Hristos". Care alta este însă slava şi lumina lui Hristos, dacă nu aceea pe care veghind a văzut-o Petru în vreme ce era cu el în muntele cel sfînt? Cum ar putea fi deci aceasta veşmînt al sufletului, dacă e sensibilă? În alt loc, acelaşi teolog numeşte lumina aceasta cerească. Care dintre lucrurile sensibile e însă ceresc? În alt loc iarăşi zice: „Frămîntătura firii omeneşti, pe care a luat-o Domnul asupra Sa, a şezut de-a dreapta măririi în ceruri, plină de slavă, dar acum nu numai în faţă ca la Moise, ci în întreg trupul".

Străluceşte, oare, degeaba acolo trupul lui Hristos, o dată ce nu e nimeni să privească lumina aceea – căci degeaba ar străluci dacă ar fi sensibilă – sau este ea mai degrabă nutremînte[1] duhurilor, atît îngereşti cît şi ale drepţilor? Doar zicem către Hristos, rugîndu-ne pentru cei adormiţi, să aşeze sufletele lor unde caută lumina feţei Lui. Cum se vor bucura sufletele de ea dacă e sensibilă? Cum se vor sălăşlui în genere într-o lumină ce străluceşte sensibil? Vasile cel Mare zice că cei ce erau curaţi cu inima cînd s-a arătat Domnul prin trup, „vedeau continuu puterea aceasta, strălucind din trupul închinat". Cum e însă lumină sensibilă, aceea care e văzută datorită curăţeniei inimii? După dumnezeiescul cîntăreţ Cosma, „Hristos a atins pe înălţime o strălucire nemăsurată în frumuseţe". Cum nemăsurată, dacă era sensibilă? Iar Ştefan, primul martir pentru Hristos, după Hristos, privind în sus a văzut cerurile deschise şi slava lui Dumnezeu în ele şi pe Hristos stînd de-a dreapta lui Dumnezeu (Fapte, 7, 55-56). Poate oare ajunge vreo putere sensibilă pînă la cele ce sînt mai presus de ceruri? Căci el de jos, de pe pămînt, privea acolo. Şi, ce-i mai mult, nu vedea numai pe Hristos, ci şi pe Tatăl Lui; cum ar fi văzut doar pe Fiul şezînd de-a dreapta Lui, dacă nu l-ar fi văzut şi pe El?

Vezi că poate fi văzut Cel nevăzut de cei curați cu inima, însă nu sensibil, nici inteligibil, nici prin negație, ci printr-o oarecare putere negrăită? Căci ceea ce depășește înălțimea, cum e slava Tatălui, nu e accesibilă simțului. Iar simbolică era poziția, nu vederea. Dar și poziția însăși, a stării de-a dreapta, deși e simbol al stabilității, al neschimbabilității și al absolutei imobilități a temeliei ființei divine, a arătat, în chip negrăit, și aceea ce este în realitate; căci n-a simulat cel Unul-Născut poziția de-a dreapta ca să arate alt lucru prin ea, ci, pururea fiind de-a dreapta Tatălui, a binevoit să descopere slava Sa, aceluia care și-a pus și sufletul pentru ea, pînă era încă în trup. Prin negație apoi nu se poate nici vedea ceva, nici cugeta. Iar dacă ar fi fost inteligibilă (νοητή) acea vedere, fie prin cauzalitate, fie prin analogie, atunci și noi vedem ca și acela. Și de fapt ne închipuim și noi, prin analogie, poziția și șederea de-a dreapta măririi, a Dumnezeului întrupat. Cum de nu a cugetat-o deci mai înainte și totdeauna și învățăcelul Evangheliei, ci abia atunci a cugetat-o? Căci „iată, zice, văd cerurile deschise și pe Fiul omului șezînd de-a dreapta lui Dumnezeu" (Fapte, 7, 56). Ce trebuință mai era apoi să privească la cer și să se deschidă cerurile, dacă vederea lui a fost numai cunoștință născută prin înțelegere.

Cum a văzut deci acestea primul martir, dacă nu le-a văzut nici prin înțelegere, nici sensibil, nici prin negație, nici deducînd cauzal sau prin analogie la cele dumnezeiești? Eu ți-o voi spune cu hotărîre: duhovnicește; așa cum am spus și despre cei ce-au văzut prin descoperire lumina preacurată; și așa cum au spus și mulți Părinți înaintea noastră. Aceasta de altfel o învață și dumnezeiescul Luca, zicînd: „Iar Ștefan fiind plin de Duh Sfînt, căutînd la cer, a văzut slava lui Dumnezeu" (Fapte, 7, 55). Și tu, așadar, dacă ai deveni plin de Duh Sfînt, ai vedea duhovnicește cele ce nu se văd nici cu mintea; dacă însă ești lipsit cu desăvîrșire de credință, nici nu vei crede măcar celor ce mărturisesc că au văzut-o. Căci de ai credință chiar mijlocie, asculți cu pietate le cei ce descriu, după putință, cele negrăite, din experiența lor; și nu le cobori la cele sensibile sau inteligibile, chiar de sînt îmbrăcate în aceleași cuvinte; și nu te războiești cu adevărul ca cu o rătăcire, nici nu nesocotești harul dat nouă de Dumnezeu.

Tot așa ceva e și ceea ce numesc Părinții vedere prin excelență adevărată; precum așa ceva e și lucrarea rugăciunii în inimă, împreună cu căldura și plăcerea ce se naște din ea, ca și lacrimile mîngîietoare ce provin din har. Căci cauzele tuturor acestora se percep mai ales printr-un simț intelectual (νοερᾷ αἰσθήσει). Zic printr-un simț, din pricina clarității, limpezimii,

adevărului și caracterului nefantastic al percepției. Pe lîngă aceasta însă și fiindcă se împărtășește și trupul cumva de harul lucrător în minte, se conformează după el și are o oarecare simțire a tainei negrăite din suflet; în sfîrșit, pentru că cei ce privesc în timpul acesta din afară pe aceia care au obținut acel har, au putință să simtă lucrurile ce se petrec în ei. Astfel strălucea fața lui Moise, lumina lăuntrică a minții revărsîndu-se și pe trup; ba strălucea atît de tare, încît nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare cei ce se uitau la el. Așa arăta fața sensibilă a lui Ștefan, ca o față de înger; înlăuntrul lui mintea unită, asemenea celei a îngerilor, fie prin ancorare, fie prin acceptare, cu lumina așezată mai presus de toate și participînd la aceea în chip negrăit, primise formă îngerească.

La fel, Maria Egipteanca sau mai bine cereasca s-a ridicat, pe cînd se ruga, și cu trupul în aer, spațial și sensibil; înălțîndu-se mintea s-a înălțat împreună cu ea și trupul, care, despărțindu-se de pămînt, s-a ridicat în aer. Astfel, cînd sufletul se umple de pasiunea divinului și e zguduit oarecum de dragostea (ἔρωτι) nestăpînită față de Cel singur demn de iubit, atunci și inima e mișcată împreună cu el, arătîndu-și prin salturi duhovnicești participarea la har și pornind împreună cu trupul în întîmpinarea Domnului în nori, așa cum s-a prezis. În chipul acesta, în decursul rugăciunii stăruitoare, cînd apare focul spiritual și se aprinde lumina spirituală, cînd mintea prin vedere duhovnicească înalță în flacăra aeriană ardoarea ei, atunci și trupul se ușurează în chip paradoxal și se încălzește, încît celor ce se învrednicesc de vederea aceasta, cum zice scriitorul urcușului duhovnicesc, le pare că ies dintr-un cuptor de foc sensibil[1]. Pe mine chiar și sudoarea lui Hristos din timpul cînd se ruga mă învață că acea căldură sensibilă ce se produce în trup vine numai din rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu. Ce vor zice de această rugăciune cei ce declară căldura provenită din ea, diavolească? Oare nu vor veni și cu îndemnul să nu ne mai rugăm cu încordare lăuntrică și cu multă stăruință, ca nu cumva în urma luptei din suflet să manifeste și trupul căldura pe care ei o interzic?

Dar rămînă aceștia învățătorii rugăciunii ce nu duce la Dumnezeu, sau la imitarea lui Dumnezeu, nici nu schimbă pe om înspre mai bine. Noi mai știm însă și aceea că, respingînd, prin durerea de bună voie a înfrînării, plăcerea la care am alergat nesocotind porunca, gustăm în timpul rugăciunii printr-un simț intelectual din plăcerea dumnezeiască și neamestecată. A-

[1] P.G. 83, 1137. E vorba de Ioan Scărarul.

ceasta ajută în chip minunat și trupului să simtă dragostea (ερωτ) nepătimașă, făcîndu-l pe cel ce-a experiat-o să strige către Dumnezeu: „Cît de dulci sînt cuvintele Tale în gîtlejul meu, mai dulci ca mierea în gura mea; ca de seu și de grăsime să se umple sufletul meu și cu buze pline de bucurie Te va lăuda gura mea" (Ps. 62, 6). Cei ce realizează în urma acelei plăceri și prin ea, în inimă, urcușul, se împărtășesc de odihna dumnezeiască și de fericirea îngerească datorită, cum zice marele Dionisie, contactului îndumnezeitor al razelor divine.

Dacă, în sfîrșit, plînsul cel curățitor nu se întîmplă numai în suflet la cei ce sînt în luptă lăuntrică, ci trece și în trup și în simțirea trupească – probă evidentă despre aceasta fiind lacrima îndurerată a celor ce plîng pentru păcatele lor – de ce n-am admite cu pietate că și semnele bucuriei dumnezeiești celei în Duh, se arată în simțirile trupești? Nu fericește apoi și Domnul pe cei ce plîng, că se vor mîngîia, adică vor avea în ei bucuria, fructul Duhului? De mîngîierea aceasta se împărtășește însă și trupul în diferite forme, dintre care pe unele le cunosc numai cei ce le-au experiat, pe altele le văd și privitorii de afară cum sînt: purtarea cu blîndețe, lacrima dulce, întîmpinarea plină de har a altora, cum se spune în Cîntarea Cîntărilor: „Faguri de miere picăd din buzele tale mireasă" (4, 11). Căci nu primește numai sufletul aroma bunurilor viitoare, ci și trupul care străbate împreună cu sufletul calea evanghelică spre ele. Cine nu recunoaște aceasta, trebuie să nege și pentru veacul viitor petrecerea cu trupul. Iar dacă va participa și trupul atunci la acele bunuri negrăite, participă și acum, potrivit sieși, la harul dat de Dumnezeu minții.

Iată motivele pentru care spunem, așadar, că acestea sînt percepute printr-o *simțire*. Adăugăm însă și *intelectuală*, deoarece acestea sînt și mai presus de simțirea naturală și deoarece mintea le primește mai întîi; apoi și pentru înălțarea minții noastre spre mintea primă, de care împărtășindu-se după putință în chip dumnezeiesc și ea, dar prin ea și trupul unit cu ea, se fac ambele mai dumnezeiești, arătînd prin aceasta și anticipînd inundarea trupului de către Duh în veacul viitor. Căci nu ochii trupului, ci ai sufletului primesc puterea Duhului care vede acestea. Iată motivele pentru care numim această simțire, intelectuală, deși e supra-intelectuală. Pe lîngă acestea, însă, și pentru a opri pe cei ce aud de ea să socotească drept acte materiale și trupești aceste lucrări duhovnicești și negrăite. Lucrul acesta l-au pățit și aceștia, care ascultînd cu urechi profanatoare și lipsite de sfințenie și judecînd cu o cugetare ce nu știe să creadă și să se acomodeze cuvintelor

Părinților, au interpretat necuviincios spusele celor evlavioși; de aceea au călcat în picioare aceste spuse, iar pe cei ce li le-au descoperit, i-au sfîșiat, nesocotind, sau chiar neînțelegînd pe marele Macarie care zice: „Cele duhovnicești sînt nepipăibile pentru cei ce nu le pot experia; dar sufletului credincios îi ajută ca să înțeleagă comuniunea ce-o are cu Duhul Sfînt. Comorile cerești ale Duhului se descoperă numai celui ce le primește prin experiență; cel neinițiat însă nu poate înțelege nimic. Ascultă deci cu evlavie ce se spune despre ele, pînă ce te vei învrednici și tu care acum le crezi, să le obții; atunci vei ști chiar din experiența ochilor sufletești, de ce bunuri și taine se pot împărtăși sufletele creștinilor și aici"[1].

Auzind de ochii sufletului, care cunosc prin experiență comorile cerești, să nu crezi că e vorba de cugetare. Căci aceasta cugetă prin sine atît la cele sensibile, cît și la cele spirituale (νοερα). Însă precum o cetate pe care n-ai văzut-o încă, dacă cugeți la ea nu înseamnă că ai experiat-o, tot așa e și cu Dumnezeu și cu cele dumnezeiești: nu cugetîndu-L și știindu-L teologic, Îl experiezi. Sau precum aurul, dacă nu-l posezi sensibil, nu-l ai în mîini și nu-l vezi – chiar dacă ai avea în cugetare de zeci de mii de ori noțiunea lui, tot nu l-ai avea, nu l-ai vedea și nu l-ai poseda, la fel și cu comorile divine: de le-ai cugeta de zeci de mii de ori, dacă nu le experiezi și nu le vezi cu ochii mintali și mai presus de cugetare, nu vezi, nu ai și nu posezi cu adevărat nimic din cele dumnezeiești[2].

Am numit mintali (intelectuali) (νοεροι) acei ochi, deoarece lor le e dată puterea Duhului prin care se văd acestea, dar vederea aceea atotsfîntă e mai presus și de ochii mintali. De aceea n-a chemat Domnul nici măcar pe toți învățăceii la vederea negrăită și nevăzută cu puterea sensibilă, la vederea aceea duhovnicească din Tabor, ci numai pe cei mai de frunte. Marele Dionisie din Areopag spune că: „În veacul viitor, apariția luminoasă, văzută, a Domnului ne va înconjura de strălucire ca pe învățăceii la Schimbarea la Față, iar de darul luminii sale inteligibile (νοητη) și de unirea cea mai presus de minte ne vom împărtăși cu mintea nepătimașă și nematerială, imitînd mai dumnezeiește spiritele supracerești"[3]. Aceasta nu înseamnă că strălucirea corpului adorat al Aceluia o vom primi sensibil în înțelesul că se poate primi prin simțuri care nu percep prin puterea sufletului rațional; ci în înțelesul că o primim printr-un simț care percepe prin această putere, singura aptă

[1] P.G. 34, 920 C.
[2] P.G. 34, 701 C.
[3] P.G. 3, 592.

să primească puterea Duhului, cu ajutorul căreia se poate vedea lumina harului. Iar dacă nu se percepe prin astfel de simțuri, nici nu e propriu-zis sensibilă; aceasta o indică de altfel și sfîntul sus-numit celor ce au minte, chiar acolo.

Căci dacă spune că vom străluci în această lumină în veacul viitor, unde nu e lipsă nici de lumină, nici de aer, nici de altceva din cele ale vieții actuale, cum ne învață Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci „Dumnezeu va fi totul în toate" (I Cor. 15, 28), cum zice apostolul, – evident că nu e vorba de lumina sensibilă. Dacă Dumnezeu ne va fi atunci totul, sigur că și lumina aceea va fi dumnezeiască. Cum e atunci sensibilă, în sens propriu? Iar ceea ce adaugă Dionisie despre imitarea mai dumnezeiască a îngerilor, care poate avea trei înțelesuri, arată că și îngerii percep acea lumină. Cum însă, dacă e sensibilă? Apoi, dacă e sensibilă, e văzută prin aer. Dar atunci n-o mai vede fiecare după măsura propriei virtuți și a curățeniei ce provine din ea, ci după măsura curățeniei ce se raportează la aer; de ultima și nu de prima depinde vederea mai clară sau mai întunecată a ei. Și chiar dacă vor străluci drepții ca soarele, nu va depinde de faptele bune ale fiecăruia ca să arate unul mai strălucit și altul mai întunecat, ci de curățenia aerului împrejmuitor. Apoi, ar putea fi văzute atît acum cît și atunci și de ochii sensibili bunurile veacului viitor, pe care nu numai că ochii nu le-au văzut și urechea nu le-a auzit, dar nici la inima acelui om nu s-au suit, care pornește spre cele necuprinse încărcat cu merindea cugetărilor. În sfîrșit, cum de n-o pot vedea și păcătoșii, dacă e sensibilă? Nu cumva vor fi și atunci spații despărțitoare, umbre și conuri urmînd acelor lumini, conjuncțiuni ecliptice și cicluri multiforme, așa încît să fie lipsă și de pedanta deșertăciune a astrologilor în viața contemplativă din veacul cel nesfîrșit?

Dar cum se poate percepe printr-o simțire trupească o lumină care nu e propriu-zis sensibilă? Prin puterea Duhului atotputernic, prin care au văzut-o și fruntașii apostolilor în Tabor, iradiind nu numai din trupul ce purta în sine pe Fiul, ci și din norul ce purta în sine pe Tatăl lui Hristos. De altfel și trupul va fi atunci duhovnicesc, nu psihic, spune apostolul, căci: „Samănă-se trup sufletesc, sculase-va trup duhovnicesc" (I Cor. 15, 44). Iar fiind duhovnicesc și văzînd duhovnicește, va percepe în mod corespunzător strălucirea dumnezeiască. Precum apoi acum numai prin deducție rațională ne dăm seama că avem un suflet intelectual capabil să stea de sine, căci trupul acesta grosier, muritor și dur, ascunde, coboară, face corporal și numai închipuit sufletul, motiv pentru care nu cunoaștem nici simțul inte-

lectual din minte, – tot așa în viața fericită din veacul viitor, trupul se va ascunde cumva la fiii învierii, aceștia ajungînd în starea îngerilor, cum zice evanghelia lui Hristos (Mt. 22, 30). Așa de mult se va subția trupul, încît nu va mai părea în general materie, nici nu va mai sta în calea lucrărilor mintale; mintea îl va birui cu totul. *Urmarea va fi că drepții se vor putea împărtăși chiar și prin simțurile trupești de lumina dumnezeiască*. Dar ce vorbesc numai de afinitatea trupului de atunci cu natura mintală? Sfîntul Maxim zice: „Sufletul devine dumnezeu (γίνεται θεός), încetînd prin participarea la harul dumnezeiesc toate mișcările sale mintale și sensibile și suspendînd deodată cu aceasta toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul potrivit cu participarea lui la Dumnezeire; așa încît atunci numai Dumnezeu se va arăta atît prin suflet cît și prin trup, atributele naturale fiind învinse de prisosința slavei".

Așadar, dacă pe de-o parte, cum am spus și la început, Dumnezeu e invizibil creaturilor, dar Sieși își este vizibil, iar pe de altă parte cel ce va vedea atunci nu numai prin sufletul nostru, ci, o minune!, și prin trup, este Dumnezeu, – evident că atunci vom vedea clar și prin organele trupești lumina dumnezeiască și neapropiată. Iar ceea ce a arătat Hristos, negrăit, apostolilor în Tabor, este tocmai arvuna și preludiul acelui mare dar ce ni-l va face Dumnezeu. Cum ar putea fi deci sensibilă raza Dumnezeirii, care e mai presus de orice rațiune și vedere? Ai înțeles că lumina ce iradia peste apostoli în Tabor nu era sensibilă, propriu-zis? Dacă, cu toate acestea, a fost văzută cu ochi sensibili lumina aceea dumnezeiască și mai presus de orice simțire – că a fost văzută recunosc și contrarii acelor bărbați duhovnicești, fiind de acord în aceasta cu ei și cu noi, – dacă a fost așadar văzută cu ochi trupești, de ce n-ar putea fi văzută și cu ochi spirituali? Oare sufletul e ceva rău și nu se poate împreuna cu binele și nu-l poate simți? Aceasta n-a spus-o niciodată nici măcar cel mai îndrăzneț dintre învățătorii falși. Sau e bun, dar îi e superior trupul? Căci nu înseamnă că sufletul e inferior trupului, dacă trupul se poate împărtăși de lumina lui Dumnezeu și o poate percepe, iar sufletul nu? Și nu înseamnă că trupul acesta material și muritor e mai înrudit și mai apropiat de Dumnezeu ca sufletul, dacă sufletul vede pe Dumnezeu în lumină, prin trup, prin mijlocirea trupului, și nu trupul prin suflet? Iar dacă Schimbarea la Față a Domnului în Tabor, fiind preludiul viitoarei arătări văzute a lui Dumnezeu, au privit-o apostolii cu ochii trupului, de ce n-ar privi cei curați la inimă preludiul și arvuna arătării lui Dumnezeu în minte, cu ochii sufletului?

Deoarece, apoi, Fiul lui Dumnezeu n-a unit numai ipostasul Său dumnezeiesc (o incomparabilă iubire de oameni!) cu natura noastră, luînd trup însuflețit și suflet rațional și arătîndu-se pe pămînt și petrecînd între oameni, ci (o, minune!), neomițînd nici o prisosință, se unește și cu înseși ipostasele omenești, petrecînd în fiecare credincios prin împărtășirea Duhului Său cel Sfînt, și devine un trup cu noi și ne face biserică a întregii Dumnezeiri – în Hristos locuiește doar toată plenitudinea dumnezeirii trupește (Col. 2, 9); – deoarece așa stă lucrul, cum nu va lumina cu strălucirea dumnezeiască a trupului Său care e în noi sufletele celor ce se împărtășesc cu vrednicie de El, așa cum a luminat în Tabor chiar și trupurile învățăceilor? Căci atunci, nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau și lumina pătrundea prin ochii sensibili la suflet; acum însă, fiind amestecat cu noi și petrecînd întru noi, evident că ne luminează sufletul de dinlăuntru.

Nu vom vedea apoi, cum stă scris, față către față pe Cel nevăzut, în veacul viitor? (1 Cor. 13, 12). Dacă da, cei curați la inimă, primind arvuna și anticipația Lui, văd și acum prezentă în ei figura mintală (νοερὰν μορφωσιν) și nevăzută de simțuri. Căci mintea fiind natură nematerială și, așa zicînd, lumină înrudită cu lumina primă și supremă ce se împărtășește tuturor și rămîne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnînd-o să privească întins spre Dumnezeu, prin rugăciunea nematerială, neîntreruptă și curată, ajungînd astfel la starea îngerească și fiind luminată de prima lumină în chip cuvenit îngerilor – devine prin împărtășire ceea ce este originalul în baza calității lui de cauză și descoperă prin sine frumusețea splendorii aceleia ascunse, atotluminoasa și neapropiata strălucire pe care divinul cîntăreț David, simțind-o mintal (νοερῶς) în sine descoperă plin de bucurie credincioșilor acest mare și negrăit bun zicînd: „Strălucirea lui Dumnezeu peste noi". Care însă, dintre cei ce, neexperiind și nevăzînd strălucirea lui Dumnezeu în ei, o caută prin distincții, silogisme și analize și nu cred cu inimă curată Părinților, va suporta să audă că posedă vreun om strălucirea lui Dumnezeu?

Bine ne-a descoperit Ioan în Apocalipsă că: „Cele ce sînt în piatra albă pe care o primește de la Dumnezeu cel ce va birui, nimeni nu le poate cunoaște, fără numai cel ce o ia" (2, 17). Nu numai că cine nu are acea vedere nici n-o poate cunoaște, ci dacă nu ascultă cu credință la cei ce s-au învrednicit de ea, socoate că nici nu există în general, ținînd vederea cea cu

adevărat reală de ireală; considerînd-o nu ca una ce e mai presus de simțire și de cunoaștere, ci ca neexistînd deloc. Ba dacă pe lîngă neexperiență și necredință mai vine și cu bîrfeala pe buze, plin de cugete răutăcioase, îndrăznind totul și disprețuind cele mai venerabile lucruri, nu numai că va nega existența ei, ci va declara chiar fantezie diavolească strălucirea dumnezeiască, ceea ce spui că au pățit unii și acum. Ultimul pretext al lor este că: „Dumnezeu e invizibil, iar diavolul simulează pe îngerul luminii". Ei nu-și dau seama că adevărul există înaintea simulării. Dacă diavolul, simulînd adevărul existent, face pe îngerul luminii, aceasta înseamnă că există cu adevărat îngerul luminii, îngerul bun. Dar ce lumină vestește acel înger ca să fie înger al luminii, dacă nu pe a lui Dumnezeu, al cui înger și este? Așadar Dumnezeu e lumină, și lumina aceasta o vestește îngerul lui Dumnezeu. Căci nu s-a spus că simulează pe îngerul care e lumină, ci pe îngerul[1] luminii.

Dacă îngerul rău ar simula numai cunoștința și virtutea, s-ar putea deduce de aici că și luminarea ce ne vine de la Dumnezeu constă numai în cunoștință și virtute. Fiindcă însă acela provoacă și o lumină iluzorie, deosebită de virtute și de cunoștință, urmează că există o lumină spirituală cu adevărat dumnezeiască, deosebită de virtute și de cunoștință. Lumina cea iluzorie este însuși cel rău, care, fiind întuneric, simulează lumina. Iar lumina care luminează cu adevărat pe îngeri și pe oameni, asemenea îngerilor, este însuși Dumnezeu, care, fiind cu adevărat lumină negrăită, se arată ca lumină și face lumină pe cei curați la inimă. De aceea se și numește El lumină, nu numai ca cel ce alungă neștiința, ci, cum spun sfinții Maxim și Grigorie Teologul, și ca cel ce e strălucirea sufletelor. Că strălucirea aceasta nu e simplu cunoștință sau virtute, ci e dincolo de orice virtute și cunoștință omenească, afli limpede și de la sfîntul Nil, care zice: „Adunîndu-se mintea în sine nu mai privește nimic din cele sensibile, nici din cele raționale, ci numai spirite pure (γυμνοὺς νοας) și raze dumnezeiești izvorînd pace și bucurie"[2]. Vezi că această vedere e deasupra oricărei fapte, moravuri sau cuget? Auzi pe cel care spunea mai înainte că mintea se vede pe sine asemenea culorii cerești[3], spunînd acum că aceasta e luminată de strălucirea cerească? Ascultă și drumul pe care îl învață ca ducînd spre acea fericită pătimire și vedere: „Rugăciunea, zice, cerînd încordare va afla rugăciune; spre ea trebuie să te silești cu mare veghere. Căci cel ce se roagă cu adevărat, angajîndu-și mintea

[1] În grecește înger înseamnă vestitor (ἄγγελος).
[2] Am găsit-o la Maxim Mărt. P.G. 90, 1425.
[3] Nil, P.G. 79, 1221.

în rugăciunea dumnezeiască, acela e luminat de strălucirea lui Dumnezeu"[1]. Vrei să întrebi iarăși pe dumnezeiescul Maxim? Ascultă ce zice: „Cel ce și-a făcut inima curată, nu va cunoaște numai rațiunea lucrurilor inferioare și care sînt după Dumnezeu, ci vede și pe însuși Dumnezeu"[2].

Unde sînt cei care decretează că atît cunoașterea lucrurilor cît și ascensiunea spre Dumnezeu se face prin înțelepciunea nebună a lumii? „Venind, zice Maxim, Dumnezeu în această inimă, dispune să se sape în ea, prin Duhul, semnele Sale ca în niște table mozaice"[3]. Unde sînt cei ce socotesc inima incapabilă să primească pe Dumnezeu? Însuși Pavel zice, înainte de toți, că legea harului se primește nu în plăci de piatră, ci în plăcile trupești ale inimii (II Cor. 3, 3). La fel zice Macarie: „Inima domnește peste tot organismul. De aceea cînd pune stăpînire pe inimă harul, el domnește peste toate gîndurile și membrele. Căci acolo este mintea și toate cugetările sufletului. Acolo trebuie deci privit de a înscris harul legile Duhului"[4]. Dar să auzim iarăși pe Maxim, cel care, pentru curățenia lui, a fost luminat și în privința cunoștinței și în ceea ce-i mai presus de cunoștință: „Inimă curată, zice, este aceea care-și prezintă mintea lui Dumnezeu lipsită de orice formă (*ανειδεον*) și gata de-a se lăsa imprimată de semnele Lui, prin care El devine manifest (*εμφανης*)"[5]. Unde sînt cei ce afirmă că Dumnezeu se poate cunoaște numai prin cunoașterea lucrurilor, necunoscînd și neadmițînd o vedere a Lui prin unire? Iată ce zice Dumnezeu prin oarecare purtător de Dumnezeu: „Nu învățați de la om, nici de pe scrisoare, ci din însăși luminarea mea și din razele ca de soare ce le trimit în voi"[6]. Cum nu va fi deci mintea cea lipsită de orice formă și imprimată de semnele dumnezeiești, mai presus de cunoștința lucrurilor?

Imprimarea semnelor dumnezeiești și negrăite ale Duhului se deosebește foarte mult și de ascensiunea cugetării spre Dumnezeu prin negație. Iar teologia e așa de departe de vederea aceasta a lui Dumnezeu în lumină și e atît de distanțată de contactul cu Dumnezeu, pe cît de deosebit este a vedea un lucru, de a-l poseda. A zice ceva despre Dumnezeu și a fi împreună cu Dumnezeu, nu e același lucru. În cazul întîi e necesar cuvîntul grăit; poate și arta cuvîntului, dacă nu vrea cineva numai să aibă, ci să și folosească și să

[1] P.G. 79, 1200.
[2] P.G. 90, 1161.
[3] Ibidem.
[4] P.G. 34, 589.
[5] P.G. 90, 1164.
[6] I. Scărarul, P. G. 88, 989 A.

împărtășească cunoștința; ba chiar silogismele de tot felul, diferitele mijloace de demonstrație și exemplele din lume, din vederea și din auzirea cărora se cunosc aproximativ toate sau cea mai mare parte din lucrurile ce se învîrtesc în lumea aceasta și a căror cunoștință o cîștigă și înțelepții veacului acesta, chiar dacă nu sînt curați cu viața și cu sufletul. A dobîndi însă pe Dumnezeu în noi și a petrece în curățenie cu El, și a ne amesteca cu lumina cea preacurată, pe cît e posibil firii omenești, e cu neputință, dacă, pe lîngă purificarea prin virtute, nu ieșim din noi sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; și aceasta așa că, părăsind tot ce e sensibil împreună cu simțirea, și înălțîndu-ne deasupra cugetărilor, a gîndurilor și a cunoașterii ce vine din acestea, ne absorbim întregi în lucrarea nematerială și mintală a rugăciunii. Astfel intrăm în neștiința cea mai presus de cunoștință și ne umplem în ea de splendoarea atotstrălucită a Duhului, așa încît privim nevăzut bunurile lumii nemuritoare.

Observi ce jos au rămas cele ce țin de filosofia mult trîmbițată a raționamentelor, care își ia începuturile din senzație și a cărei țintă, pentru toate ramurile, e cunoștința, – o cunoștință nu aflată prin curățenie și nu curățitoare de patimi? Începutul vederii duhovnicești este însă binele dobîndit prin curățenia vieții, și cunoștința adevărată și autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din științe, ci din curățenie și e singură în stare să deosebească ce e cu adevărat bun și folositor și ce nu; iar ținta ei este arvuna veacului viitor, neștiința mai presus de cunoștință și cunoștința mai presus de înțelegere, împărtășirea (*μετουσια*) ascunsă de Cel ascuns și privirea negrăită a Lui, vederea și gustarea luminii veșnice. Că lumina aceasta este lumina veacului viitor și ca atare cea care s-a răspîndit peste învățăcei la Schimbarea la Față a lui Hristos și că ea luminează și acum mintea curățită prin virtute și rugăciune, aceasta o vei ști dacă vei asculta cuminte pe Dionisie Areopagitul care spune clar că trupurile sfinților vor fi împodobite și vor străluci în veacul viitor în lumina lui Hristos arătată pe Tabor[1]. Iar Macarie cel Mare zice: „Sufletul, unindu-se cu lumina chipului ceresc, obține și acum cunoștința tainelor, în ipostas; în ziua cea mare a învierii însă, va fi luminat și trupul de același chip ceresc al slavei"[2]. A spus *în ipostas* ca să nu creadă cineva că luminarea aceasta se face prin cunoștință și cugetări. De altfel omul duhovnicesc constă din trei părți: din harul Duhului ceresc, din suflet rațional și din trup pămîntesc.

[1] P.G. 3, 592.
[2] P.G. 34, 957 C.

Dar ascultă-l iarăşi tot pe el: „Chipul de formă dumnezeiască al Duhului imprimat acum, aşa zicînd, în interior, va da atunci şi trupului la exterior o formă dumnezeiască şi cerească"[1]. Sau: „Împăcîndu-se Dumnezeu cu omenirea repune sufletul cu adevărat credincios, pînă ce este încă în trup, în posesiunea fericită a luminilor cereşti şi dă iarăşi, prin lumina dumnezeiască a harului, vedere simţurilor mintale; iar la sfîrşit însuşi trupul îl îmbracă în slavă"[2]. Şi iarăşi: „Bunurile şi tainele de care se pot împărtăşi aici sufletele creştinilor, se descoperă numai celui ce le primeşte prin experienţă, ochilor sufletului; la înviere însă va fi dat şi trupului să se bucure de ele, să le vadă şi oarecum să le aibă, căci atunci şi el va deveni duh"[3].

Oare nu reiese din acestea clar că lumina văzută de apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curăţite, şi ipostasul bunurilor viitoare, e una şi aceeaşi lumină dumnezeiască? Doar de aceea a numit şi Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la Faţă a Domnului pe Tabor, preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire. Tot el zice în alt loc: „Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafaţă prin trupul Său, luat dintre noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o pieliţă transparentă, luminînd celor ce aveau ochii inimii curăţiţi". Lumina aceasta, oare, nu e aceea care, luminînd mai strălucitor pe Tabor ca să poată fi cuprinsă şi de ochii trupului, a fost văzută odinioară cu inima de toţi cei ce erau curaţi la inimă, trupul prea venerat al Domnului iradiind tremurător lumină ca dintr-un disc şi scăldînd inima lor în strălucire? De ne-am învrednici şi noi ca aceia să privim cu faţa descoperită ca într-o oglindă slava Domnului! La dorinţa aceasta frumoasă a sfîntului amintit (Macarie) să ne ataşăm şi noi, cei credincioşi, cu aceeaşi dorinţă.

Dar atunci lumina cea mare venind la noi în trup s-a arătat celor curăţiţi, strălucind din trupul Său. Dacă vrei să afli cum se arată acum celor curăţiţi şi cum poate fi văzută, învaţă de la cei ce o văd. De la aceia am aflat şi eu şi aflînd „am crezut, iar de aceea am grăit", ca să zic ca David. Ba ar trebui să adaug şi cuvîntul apostolului: „şi noi credem, de aceea şi vorbim".

Cel ce se leapădă de dobîndirea avuţiilor, de mărirea oamenilor şi de plăcerea trupului, pentru viaţa evanghelică, şi întăreşte această lepădare prin supunerea sub cei înaintaţi în viaţa după Hristos, vede în sine arzînd mai puternic dragostea (*ερως*) cea nepătimaşe, sfîntă şi dumnezeiască; acela doreşte în chip suprafiresc pe Dumnezeu şi unirea supra-lumească cu El.

[1] P.G. 34, 957 D.
[2] P.G. 34, 960 A.
[3] Ibidem.

Stăpînit în întregime de această dragoste începe să-şi controleze şi cerceteze lucrările trupeşti şi puterile sufleteşti, să vadă dacă ar putea să ajungă prin vreuna la o împreunare (*συνουσια*) cu Dumnezeu. Pe cele dintîi le vede sau află de la cei cu experienţă că sînt cu totul iraţionale; dintre cele de-al doilea, pe unele le vede că deşi lucrează cu mintea se ridică puţin peste cele sensibile, iar imaginaţia şi cugetarea deşi sînt puteri mintale, vede că nu sînt emancipate de cămara impresiilor sensibile, adică de fantezie, apoi că se realizează prin duhul sufletesc (psihic) ca organ. Şi atunci cugetînd înţelepteşte la ceea ce a spus apostolul, că „omul sufletesc nu primeşte cele ce sînt ale Duhului" (1 Cor. 2, 14), caută o viaţă mai presus de acestea, cu adevărat mintală (*νοεραν*) şi neamestecată cu cele de jos.

Aceasta o face îndemnat şi de înţeleptul în cele dumnezeieşti, Nil, care zice: „Chiar dacă se ridică mintea deasupra vederii trupeşti, tot nu priveşte încă locul lui Dumnezeu; ea poate că este încă la cunoaşterea noţiunilor, după diferite aspecte"[1]; sau: „Chiar cînd se află mintea preocupată de noţiuni pure, tot e departe de Dumnezeu"[2]. Iar de la marele Dionisie şi Maxim va învăţa că „mintea noastră are pe de-o parte puterea de-a cugeta, prin care vede cele inteligibile, pe de alta unirea ce întrece natura minţii, prin care se împreună cu cele ce sînt mai presus de ea"[3]. Şi aceasta o caută ce-i mai adînc în noi: fiinţa cea singură perfectă, una şi neamestecată cu ceva din ale noastre. Fiinţa care fiind forma formelor determină şi unifică dezvoltările mintale pe care se bazează siguranţa ştiinţelor şi care se mişcă prin concentrare şi destindere ca reptilele. Căci deşi mintea noastră coboară la viaţa multilaterală prin aceste dezvoltări, mînîndu-şi lucrările spre toate, totuşi dispune şi de-o operaţiune mai înaltă prin care lucrează însăşi şi în sine, ca una ce poate rămîne şi în sine după ce se împarte în planul multilateral, divers şi acăţător al vieţii; aşa cum dispune şi călăreţul de-o anumită energie cu mult mai înaltă decît aceea de-a conduce calul, şi aceasta nu numai după ce se coboară de pe cal, ci şi pe cal şi în trăsură fiind ar putea-o activa în sine, dacă nu s-ar dedica benevol cu totul conducerii calului. Deci şi mintea dacă nu s-ar aţinti întreagă spre cele de jos, ar putea activa şi printr-o lucrare mai mare şi mai înaltă, deşi cu mult mai greu decît călăreţul, fiind împletită prin natura ei cu timpul şi fiind tîrîtă în cunoştinţele de formă trupească şi în relaţiile multilaterale şi greu de înlăturat din această viaţă. Dedicîndu-se

[1] P.G. 79, 1180 A.
[2] P.G. 79, 1177 C.
[3] P.G. 3, 865 D.; P.G. 90, 1376 C.

mintea lucrării din sine, care este întoarcerea spre sine și observarea sa, iar prin această lucrare depășindu-se pe sine, se întîlnește cu Dumnezeu.

Iată motivul pentru care cel ce dorește împreunarea cu Dumnezeu părăsește viața păcătoasă și alege pe cea monahală și singuratică, preferind să petreacă în tainele isihiei nelucrînd și netulburat de griji, liber de orice relație. În acest fel de viață desfăcîndu-și sufletul, pe cît posibil, de orice legături impure, dedică mintea rugăciunii neîntrerupte către Dumnezeu, prin ceea ce devenind întreg al său, află un urcuș nou și negrăit spre ceruri: întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundîndu-și mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adîncă, plin de-o liniște curată, deplină și dulce, de-o adevărată netulburare și tăcere, se înalță în zbor, peste toate creaturile. În felul acesta ieșind cu totul din sine (*εαυτου εκστας*) și devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască, inaccesibilă simțului întrucît e simț, dar vedenie scumpă și sfîntă sufletelor și minților curate; vedenie fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă.

Deci mintea noastră iese afară din sine și așa se unește cu Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din sine (*εξω εαυτου γινεται*) și se unește așa cu mintea noastră, dar El se coboară. Ca minat de dragoste și de iubire (*ερωτι και αγαπησει*) și de prisosința bunătății iese, nepărăsind adîncul Său (*ανεκφοιτητως*), din Sine, din transcendența Sa și se unește cu noi prin unirea cea mai presus de minte. Dar că nu se unește numai cu noi, ci și cu îngerii cerești, tot prin coborîre, ne-o spune iarăși Macarie cel Mare: „Pentru iubirea Sa de oameni cea nemărginită se micșorează Cel mare și suprafiresc ca să se poată amesteca cu făpturile Lui mintale, cu sufletele sfinților și cu îngerii adică, spre a se împărtăși și ele de viața nemuritoare prin dumnezeirea Lui"[1]. Și cum nu s-ar coborî, Cel ce s-a coborît pînă la trup, și încă trup al morții și moarte a crucii (Filip. 2, 8) ca să înlăture acoperămîntul întunericului așezat peste suflet în urma căderii și să dea din lumina Sa, cum zice același sfînt în capitolul citat la început[2].

Temeți-vă deci cei ce nu credeți și atrageți și pe alții la necredință; orbilor, care vreți să conduceți pe orbi; cei ce vă depărtați de Dumnezeu și trageți după voi și pe alții; cei ce pentru că nu vedeți lumina declarați că Dumnezeu nu e lumină; cei ce nu numai că vă întoarceți privirile de la lumină și le

[1] P.G. 34, 893 C, 480 A.
[2] P.G. 34, 956.

îndreptați spre întuneric, ci numiți însăși lumina întuneric și faceți deșartă coborîrea lui Dumnezeu cît vă privește pe voi. N-ați păți aceasta dacă ați crede cuvintele Părinților. Căci cei ce ascultă de ei arată multă evlavie nu numai față de harismele mai presus de fire, ci și față de cele îndoielnice. „Există, zice sfîntul Marcu, un har neștiut de cel care nu l-a experimentat; el nu trebuie nici anatematizat, de teama adevărului, nici primit, de teama erorii"[1].

Vezi că există un har adevărat, altul decît adevărul dogmelor? Căci ce e îndoielnic din adevărul dogmelor? Există deci un har eficace care lucrează mai presus de cunoștință și nu e evlavios lucru să declari eroare un har neprobat încă. De aceea dumnezeiescul Nil ne îndeamnă ca în astfel de cazuri să rugăm pe Dumnezeu să ne descopere adevărul: „Roagă-te, zice, atunci stăruitor că dacă vederea este de la Dumnezeu, să te lumineze El însuși, iar de nu, mai bine să alunge rătăcirea de la tine"[2].

De altfel, Părinții n-au putut răbda să nu ne spună și care sînt semnele erorii și care ale adevărului: „Eroarea chiar de-ar simula fața adevărului și ar îmbrăca aspecte luminoase, nu va putea produce o lucrare bună, ca de exemplu: ura lumii, disprețul măririi de la oameni, dorința după cele cerești, încetarea cugetărilor, liniștea duhovnicească, bucuria, pacea, smerenia, încetarea plăcerilor și a patimilor, buna dispoziție sufletească; căci toate acestea sînt fructele harului, cărora se opun cu totul cele ale erorii". Ba unii cu multă experiență au descris chiar și însușirile vederii mintale ca să se poată clarifica cineva încă înainte de a constata fructele. „Vei cunoaște, zice, din lucrările sale lumina mintală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana; ca să nu ții nici pe Cel ce alungă înșelăciunea de înșelător, nici înșelăciunea drept adevăr". Dar nici lumina cea neînșelătoare nu hărăzește neschimbabilitatea în veacul acesta. Cine o spune aceasta face parte dintre lupi, cum a zis careva dintre Părinți.

Observi cît de departe sînt de adevăr aceia care declară pe cei plini de har rătăciți, din pricina unor lipsuri omenești. Ei n-aud cuvîntul lui Scărarul care zice: „Nu e omenesc, ci îngeresc a nu fi tîrît pe neobservate spre păcat"[3]; sau: „Unii se umilesc pe ei înșiși din pricina lipsurilor ce le au și dobîndesc izvorul harismelor din pricina greșelilor lor"[4]. Se cere oamenilor lipsa de

[1] P.G. 65, 933.
[2] P.G. 79, 1188 C.
[3] P.G. 88, 1000 C.
[4] P.G. 88, 996 D.

patimi, dar nu cea îngerească, ci cea omenească, pe care cum zice același sfînt „o vei cunoaște fără să te înșeli că este în tine, cînd vei fi în bogăția luminii negrăite și în dragostea nespusă a rugăciunii"[1]. Sau cum mai zice: „Lumina dumnezeiască o vede, desigur, sufletul eliberat de preocupări; cunoștința dogmelor dumnezeiești însă cîți n-o văd din cei cu preocupări?" Sau: „Cei slabi la suflet cunosc din alte cînd îi cercetează Domnul; cei desăvîrșiți, însă, din prezența Duhului"[2]. Sau: „Celor începători știrea că sînt după Dumnezeu le-o dă pașii lor, care sînt fructele smereniei; celor din stadiul de mijloc, dispariția luptelor; iar celor desăvîrșiți, manifestarea și prisosința luminii dumnezeiești"[3].

Dacă deci lumina aceasta nu e spirituală (νοερόν) și procuratoare de cunoștință, cum zic Părinții, ci simplu cunoștință, iar prisosința ei este semn de desăvîrșire, atunci viața lui Solomon, ca să nu spun și a acelora dintre elini, care sînt admirați pentru înțelepciunea lor, e mai desăvîrșită și mai plăcută lui Dumnezeu decît a tuturor sfinților. Fiindcă apoi și unora dintre începători le luminează cîteodată această lumină, dar mai obscur, precum, invers, și la cei desăvîrșiți se manifestă fructele smereniei, dar altfel decît la începători, de aceea adaugă tot același: „Cele mici la cei desăvîrșiți, nu sînt mici; iar cele mari la cei mici nu sînt, cu orice preț, desăvîrșite"[4]. Că și începătorilor li se arată, din iubirea de oameni, harul dumnezeiesc, afli clar dacă asculți pe admirabilul Diadoch: „Harul, zice acesta, obișnuiește la început să scalde sufletul în lumină proprie, puternic simțită; iar pe la mijlocul luptelor produce în chip neștiut fructe"[5]. „Căci Duhul Sfînt, după grăitorul în duh Nil, împreună pătimind de slăbiciunea noastră, ne vizitează chiar cînd sîntem necurățiți; și de află numai mintea rugîndu-i-se iubitoare intră în ea și alungă toată falanga de cugetări și gînduri ce o înconjoară"[6]. Iar sfîntul Macarie zice: „Dumnezeu fiind bun ascultă cu multă iubire de oameni cererile celor ce se roagă. Cel ce se silește spre rugăciune, chiar de nu arată față de celelalte virtuți aceeași rîvnă, totuși e cercetat uneori de harul dumnezeiesc de la care primește darul rugăciunii potrivit cu cererea lui către Dumnezeu. De celelalte bunuri însă rămîne lipsit. Trebuie deci să nu fie nepăsător față de celelalte, ci să-și facă inima, care se opune sforțărilor

[1] P.G. 38, 996 A.
[2] P.G. 88, 1033 D.
[3] P.G. 88, 1033 B.
[4] Ibidem.
[5] P.G. 65, 1191 D.
[6] P.G. 79, 1180 C.

și silințelor, supusă și ascultătoare lui Dumnezeu spre a tinde și a cîștiga toată virtutea. În felul acesta va crește și harisma rugăciunii dăruită de Duhul, adăugîndu-și smerenia și iubirea nemincinoasă și adevărată și toată tabla virtuților pe care a cerut-o deodată"[1].

Observi caracterul sfaturilor Părinților? Adaugă să clădească ce mai trebuie. Nu dărîmă temeliile pe motiv că nu sînt încă ridicate zidurile, nici nu surpă zidurile pe motiv că nu e așezat încă acoperișul. Doar știe oricine care experiază că împărăția cerurilor semănată în noi e ca un grăunte de muștar, care e mai mic decît toate semințele, dar crește atît de mare și copleșește atît de mult toate puterile sufletului, încît servește de adăpost plăcut și păsărilor cerului. Dar aceștia de care vorbești, voind să judece fără să discearnă, sînt împiedicați de neexperiența lor, chiar de-ar vrea să spună ceva folositor fraților. Însușindu-și fără rușine dreptul de judecată al lui Dumnezeu, pe unul îl declară vrednic de har, pe altul nu, după cum li se pare lor. Ar trebui să știe că singur Dumnezeu are să judece cine e vrednic de harul Său. Dacă învrednicește El pe careva, „cine ești tu cel ce judeci pe sluga altuia?" (Rom. 14, 4), cum zice apostolul.

Dar noi întorcîndu-ne de unde am pornit și mai adăugînd puține cuvinte să punem capăt acestui cuvînt întins prea mult.

Cel ce nu crede taina aceasta mare a harului celui nou și nu caută spre nădejdea îndumnezeirii, nu va putea disprețui plăcerea cărnii, a banilor, a avuției și mărirea de la oameni. Sau chiar de-ar putea-o face pentru scurtă durată, îl cucerește mîndria că a ajuns desăvîrșirea, prin ceea ce e tîrît iarăși în rîndul celor necurățiți. Cel ce caută însă spre ea, chiar de-ar dobîndi tot lucrul bun, avînd mereu înaintea privirii sale desăvîrșirea care trece peste orice margini și care nu poate fi niciodată încheiată, nu se socotește să fi realizat ceva și se face tot mai smerit; gîndindu-se pe de-o parte la înălțimea sfinților care l-au precedat, pe de alta la prisosința nesfîrșită a iubirii de oameni a lui Dumnezeu, strigă, plîngînd, cu Isaia: „Vai mie, că necurat fiind și buze necurate avînd, am văzut cu ochii mei pe Domnul Savaot" (Is. 6, 5). Iar plînsul acesta înmulțește curăția căreia Domnul harului îi dăruiește mîngîierea și luminarea Sa. De aceea zice Ioan, cel ce învață din experiență: „Abisul durerii a văzut mîngîierea; iar curățenia inimii a primit luminarea"[2]. Această luminare o poate primi deci numai inima curată; toate cele ce se spun însă și se cunosc despre Dumnezeu, le primește și inima necurată.

[1] P.G. 34, 952 C.D.
[2] Ioan Scărarul, P.G. 88, 813.

E clar prin urmare că această luminare este mai presus de rațiune și de cunoștință. Chiar de-o numește cineva și înțelegere, ca una ce e dată prin minte de Duhul Sfînt, totuși se gîndește la altfel de înțelegere, la ceva duhovnicesc, ce nu încape nici chiar în inimile credincioșilor, dacă nu se curățesc prin fapte. De aceea, însuși Cel ce e văzut și dă putința de-a vedea, adică Dumnezeu, lumina inimii curate, zice: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5, 8). Cum sînt deci aceștia de aceea fericiți, dacă vederea de care e vorba este cunoștința pe care o avem și noi cei necurățiți? Bine a zis așadar acela care a fost luminat și a descris această luminare, că: „Luminarea nu este cunoștință, ea e lucrare negrăită, văzută nevăzut, nu sensibil; și înțeleasă neștiut, nu rațional"[1].

S-ar mai putea adăuga și altele. Dar mă tem să nu fie și acestea de prisos. Căci cum spune același sfînt: „Cel ce vrea să descrie cu cuvinte simțirea și lucrarea luminării dumnezeiești celor ce n-au gustat-o, e asemenea celui ce vrea să descrie cu cuvinte dulceața mierii, celor ce n-au gustat-o". Către tine însă am scris aceste cuvinte ca să cunoști sigur adevărul; iar pe noi să ne știi de acord cu spusele Părinților, dintre care pe unele le-am amintit, iar pe celelalte le adăugăm mai jos, cu îndemnul să le citești.

---
[1] Ioan Scărarul, l.c.

APOLOGIE MAI EXTINSĂ

În care se arată că numind sfinții darul îndumnezeitor al Duhului, pe care îl depășește Dumnezeu după ființă, nu numai îndumnezeire nefăcută (*αγενητον θεωσιν*), ci și dumnezeire (*θεοτητα*) – prin aceasta nu afirmă doi dumnezei. Sau despre lucrările dumnezeiești și despre împărtășirea de ele.

Cine e împins de nebunie pînă la atîta îndrăzneală încît să se opună cuvintelor sfinților Părinți, acela e departe de teologia sigură a creștinilor. Și evident că dacă el nu venerează și nu admiră învățătura acelora, nu vom lăuda nici noi ideile lui. Căci prin ce se va dovedi demn de credință, dacă el nu-i socotește pe sfinți demni de credință. Iar dacă vrea să-și potrivească cuvintele după adevărul propovăduit de Părinți, socotit ca măsura cea dreaptă și nedeviată, atunci și noi lăsîndu-ne conduși, cu ajutorul lui Dumnezeu, de el și orientîndu-ne după măsura neschimbabilă a lui, vom destrăma ceea ce s-a scris împotriva noastră și vom rechema la acest adevăr pe cei ce ne acuză în deșert, care cad în multe privințe de la calea cea dreaptă.

Învățătura despre Dumnezeu unele ni le predă despre El în mod unit, altele în mod distinct. Și nici cele unite nu e permis a le deosebi, nici cele deosebite a le confunda. Iar cel ce opune pe unele din acestea celorlalte și încearcă să desființeze unele prin altele și celor ce cred corect că Dumnezeu este unul le opune această deosebire, iar celor ce văd cele deosebite în Dumnezeu le opune unitatea și neîmpărțirea Lui, închipuindu-și astfel că îi dovedește ca politeiști, acela să știe că se folosește de enunțările Duhului contra Duhului, cum se foloseau învățații elini de creație împotriva creatorului. Și să mai știe că fiind mai ignorant decît oricine, după cuvîntul apostolului, nu înțelege nici aceea că negațiile nu sînt opuse la Dumnezeu afirmațiilor. El este și existent și neexistent, și pretutindeni și nicăieri, și cu multe nume și fără nume, și veșnic în mișcare și nemișcat, scurt vorbind e toate și nimic din toate. Căci cele ce apar ca opuse și foarte străine între-

olaltă, ca refuzînd orice împreunare, la Dumnezeu se împacă și se împreună fiind la fel de adevărate.

Astfel dumnezeiescul (το θειον) este și nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E și una și alta în multe și diferite chipuri. Nu este unul pentru că depășește unitatea (καθ'υπεροχην), fiind mai presus de unul și determinînd pe unul. Nu este apoi unul pentru că e împărțit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri perfecte; căci Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt sînt persoane deosebite ale dumnezeirii celei una, neavînd loc nici o substituire a uneia prin alta (αντιστροφη) și nici o confuzie întreolaltă. Pe lîngă aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existența lui Iisus cea după noi, perfectă și neschimbată[1]. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri și o singură ființă, se împarte fără părți și fără împărțeală (αμερως και αμεριστως) și în diferite lucrări (forțe lucrătoare). „Se înmulțește Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, prin voința referitoare la fiecare lucru, de-a produce existențele, multiplicîndu-le prin emanațiile providențiale". Iar după apostol, „Unuia prin Duhul se dă cuvîntul înțelepciunii, iar altuia cuvîntul cunoștinței întru același Duh. Și unuia credința, iar altuia harismele tămăduirilor întru același Duh" (I Cor. 12, 8-9). Dar, deși, după Dionisie cel Mare, deosebire dumnezeiască este și emanația sau lucrarea făcătoare de bine (η αγαθοπρεπης προοδος), unitatea dumnezeiască înmulțindu-se în mod supraunitar (υπερηνωμενως) prin bunătate, totuși pe lîngă toată această deosebire dumnezeiască (κατα την θειαν διακρισιν), dăruirile, puterile de viață dătătoare, cele de înțelepciune făcătoare sînt unite[2].

„Iar cum spune tot Dionisie: omeneasca acțiune divină a lui Iisus se deosebește și de emanația aceasta de bine făcătoare, căci la faptele Sale Tatăl și Duhul n-au participat în nici un fel, decît doar în măsura în care lucrează Dumnezeu la toate în baza bunăvoinței și iubirii Sale de oameni"[3].

Dacă deci „ne silim și noi, cu marele Dionisie, să și unim cele dumnezeiești și să le și distingem în cuvintele noastre, așa cum de fapt se și unesc și se și disting acelea"[4], trebuie să mărturisim că altceva e ființa și altceva ipostasul sau persoana la Dumnezeu, deși unul este Dumnezeu cel închinat într-o singură ființă și în trei ipostasuri. *La fel altceva e ființa și altceva emanația sau lucrarea sau voința la Dumnezeu, deși unul este Dumnezeu,*

[1] Dion.Areop. P.G. 3, 639 C.
[2] P.G. 3, 644 A.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

lucrător și voitor, dar precum cînd îl numești voitor, Îl arăți că are voință, tot astfel numindu-L lucrător, Îl indici ca avînd lucrare. Și dacă zice cineva că cel lucrător n-are lucrare, e clar că-l socotește nelucrător, dăruindu-i doar sunetul gol al cuvîntului *lucrător*. Căci e cu neputință să lucreze lipsit de puterea naturală lucrătoare (ενεργεια), precum e cu neputință să existe fără ființă și natură.

Precum deci cînd auzim pe Fiul că zice: „Eu și Tatăl una sîntem", nu amestecăm ipostasurile, ci ne gîndim la unitatea ființei și la faptul că Fiul nu părăsește sînul părintesc — știm doar că una este ființa cea mai înainte de veacuri, sfîntă și închinată de toți și că Dumnezeu e după ființă monadă neîmpărțită, iar după ipostasuri Treime — tot așa cînd zicem că ființa și lucrarea lui Dumnezeu sînt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deși în natura simplă și necorporală dumnezeiască și ființa și lucrarea sînt de același caracter (λογος), totuși își are fiecare notele sale nealterate, proprii ei și una rămîne ființă, iar cealaltă lucrare. Fiul încă are același caracter cu Tatăl, pentru că orice naștere face pe cel născut la fel cu născătorul, dar rămîne Fiu, netransformîndu-se din cauza identității și a aceluiași caracter după ființă, în Tatăl. Ba cine cugetă drept n-ar primi aici nici termenul de caracter, ci numai numirile (de Tată și Fiu – n.tr.), căci divinul după ființă este nedeterminabil. Întrucît și ființa și lucrarea se deosebesc în oarecare fel, ele iarăși nu sînt de același caracter. Simplitatea lui Dumnezeu nu se alterează însă pentru aceasta. Așa scrie undeva și Vasile cel Mare. Iar înțeleptul în cele dumnezeiești, Ciril, zice limpede: „De ființa dumnezeiască ține să nască, de lucrare, să creeze". Natura și lucrarea nu sînt același lucru. Dacă însă uneori spunem că sînt același lucru, nu o spunem fiindcă ar fi tot una ceea ce indică cele două nume, ci, pe lîngă faptul că au același caracter divin (τον αυτον λογον) cum s-a spus, și din motivul că lucrarea este în chip suprafiresc inepuizabilă și necuprinsă, calitate pe care o are numai Dumnezeu, singur fiind în chip negrăit veșnic lucrător, fără schimbare. Așadar, nu în sensul că lucrarea e ființă și nu *din* ființă, ci pentru că Dumnezeu, avîndu-le toate concentrat și unitar, le lucrează pe toate fără să se împartă și fiind întreg strîns în Sine și nepărăsindu-Se pe Sine niciodată prin emanarea spre fiecare, e întreg și singur în toate, ca cel neîmpărțit în cele împărțite.

Dacă știința și mintea sînt același lucru, deși mintea există virtual mai înainte, iar mai pe urmă devine lucrare și are, ca ceva dobîndit, puterea de-a

cunoaște cu certitudine și adevărat, cu cît mai mult va fi aceasta la Dumnezeu, la care nu e nimic recent, neadăugindu-se și nepierind nimic niciodată?

Mintea este deci identică cu știința, dar știute sînt multe, fiind multe lucruri cunoscute, iar mintea e una stăpînind toate cunoștințele și fiind însăși cauza fiecăreia din ele și nu viceversa. Prin știință, apoi, mintea învățaților se împărtășește celor ce învață de la ei. După ființă însă, ca e neîmpărtășibilă și netransmisibilă. Vezi cum se deosebesc? Iar dacă știința și mintea și sînt și nu sînt una, cum nu vor fi la Dumnezeu ființa și lucrarea și identice și neidentice? Mai ales că la El nici cele contradictorii nu se luptă întreolaltă, cum spun Părinții. Că acestea sînt unul și același lucru la Dumnezeu, o recunosc și contrarii noștri. Sau, mai bine zis, n-o recunosc nici aceasta corect. Căci unii spun că ființa și lucrarea dumnezeiască sînt una în sensul că numirile acestea au aceeași însemnare, ca să nu fie mulți dumnezei sau unul compus din diferite părți, oricum ar fi ele. Dar nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, așa cum nu e compusă raza pentru că luminează. Folosind aceștia două numiri cu un singur înțeles, înșală pe auzitori că admit la Dumnezeu și ființă și lucrare, pe cînd în realitate nu cugetă pe același Dumnezeu ca fiind și una și alta, ci Îl indică prin mai multe numiri ca fiind cu totului tot una. După cugetările lor, Dumnezeu este ființă nelucrătoare (*ουσια ανενεργητος*), sau lucrare fără ființă (*ενεργεια ανουσιος*), și aceasta nu în sensul că Dumnezeu depășește aceste categorii (*καθ' υπεροχην*), ci că e lipsit de ele. Căci dacă ființa și lucrarea sînt cu totul nedeosebite, una din aceste numiri trebuie să fie sunet gol, neavînd o idee proprie. Și aceștia le folosesc cînd vorbesc de Dumnezeu, ca Sabelie. Precum acela vorbea de-o ființă cu trei nume, reducînd ipostasurile la ființă, la fel aceștia propovăduiesc o ființă cu două nume, confundînd cu ea lucrările naturale. Mai bine zis, fac din cuvîntul *lucrare* un sunet gol, referind-o la natura dumnezeiască, fără vreun înțeles propriu. De aceea și recunosc ei lui Dumnezeu numai o singură lucrare și putere necreată, ca fiind identică și nedeosebită de ființa lui Dumnezeu; pe celelalte le reduc la rangul de făptură.

Noi însă am învățat de la Părinți că toate lucrările lui Dumnezeu sînt necreate. Bineînțeles, dacă nu numește cineva și rezultatul lucrării (*το ενεργημα*), efectul ei, tot lucrare. Cînd atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare, o înțelegem pe cea care le cuprinde pe toate unitar. Cum zic Părinții: precum soarele prin aceeași rază și luminează și încălzește și înviorează și crește și fecundează, la fel Dumnezeu printr-o singură lucrare lucrează toate. Precum deci vorbind de soare, dacă vei aminti de lucrarea care le cuprinde

pe toate, pe toate le vei înțelege, iar dacă le vei aminti pe toate, o înțelegi pe acea una, tot așa e și la Dumnezeu. De aceea vei afla aceeași lucrare dumnezeiască și necreată amintită uneori la singular, alteori la plural. „Trupul Domnului, se zice, a îmbogățit lucrările dumnezeiești, prin unirea neamestecată cu Cuvîntul, care și-a arătat prin el lucrarea proprie". Vezi că aceeași este și una și multe? Cum s-ar deosebi deci în create și necreate?

Noi înțelegem că ființa și lucrarea sînt una nu reducîndu-le la aceeași însemnare, ci considerîndu-le nedespărțite, Dumnezeu întreg, unic și etern fiind cunoscut neîmpărțit prin fiecare din lucrări. Din aceasta se vede că Dumnezeu nu e compus, ci simplu. Iată ce zice înțeleptul în cele dumnezeiești, Damaschin: „Ca să nu fie Dumnezeu compus, ceea ce-i extrema impietate, trebuie să nu considerăm nimic din cele spuse despre Dumnezeu ca referindu-se la ființă; ci să le considerăm ca exprimînd fie ceva ce nu există, sau vreo relație, fie ceva din cele ce decurg din natura dumnezeiască sau vreo lucrare"[1]. Numele *Dumnezeu* este numele unei lucrări, derivînd de la *a se întinde și a le proteja pe toate* (*θεειν και παντα περιεπειν*), sau de la *a arde* (*αιθειν*), sau de la *a privi* (*θεασθαι*) toate; căci toate le-a privit mai înainte de facerea lor, cugetîndu-le netemporal și fiecare se face la timpul mai înainte hotărît, după conceptul netemporal al voii Lui, concept care este predeterminare și icoană și model[2]. Ceea ce se face este creat. Predeterminarea însă și voirea cea dumnezeiască și preștiința coexistă din veci cu ființa lui Dumnezeu și sînt fără început și necreate. Dar nici una din ele nu e ființa lui Dumnezeu, cum s-a spus mai sus. E atît de departe de-a fi aceasta ființa lui Dumnezeu, încît Vasile cel Mare zice în Antiretice că preștiința lui Dumnezeu despre ceva n-are început, dar se sfîrșește după ce s-a petrecut lucrul preștiut. Sînt deci de acord cu noi și contrarii noștri (deși nu în sensul corect) că lucrarea necreată a lui Dumnezeu este aceeași cu ființa lui Dumnezeu, dar nu admit și că nu e aceeași. Noi am dovedit aici în chip clar și că nu e aceeași.

Dar nu numai preștiința și voința, care sînt lucrări naturale ale lui Dumnezeu, sînt necreate și fără început și nu sînt ființe, ci toate cele ce decurg din natura dumnezeiască și coexistă cu ea și nu sînt ființă, sînt fără început și nu introduc nici o compoziție în ființă, așa cum am auzit mai sus. Pe lîngă aceasta, ființa lui Dumnezeu cea mai presus de ființă e fără nume, neputîndu-se exprima și întrecînd înțelesul oricărui cuvînt; lucrările au însă

[1] P.G. 94, 836.

[2] Aproape literal din Damasch., ibid., col. 837.

fiecare nume. De aceea neavînd un nume propriu pentru acea supraființă, o numim cu nume de-ale lucrărilor. Apoi, natură naturală n-ar spune nimeni; nici ființă ființială. Lucrările lui Dumnezeu însă sînt numite de sfinți naturale și ființiale. „Toate cîte le are Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, le are prin natură (φυσει) și nu cîștigate". Și iarăși: „Suprimînd voia naturală și lucrarea ființială, nu va mai fi nici Dumnezeu, nici om". Prin acestea sînt dovediți limpede ca ateiști cei ce ne acuză pe noi de diteism pentru că socotim necreată și ființială lucrarea dumnezeiască, pe care ei o desființează. Dar Părinții numesc lucrările dumnezeiești și însușiri naturale. Împreună cu teologul din Damasc mărturisim și noi că Hristos are, corespunzător cu cele două naturi, „însușirile naturale duble ale ambelor naturi: două voințe naturale, cea dumnezeiască și cea omenească, două lucrări naturale, cea dumnezeiască și cea omenească, două libere arbitre, cel dumnezeiesc și cel omenesc, înțelepciune și cunoaștere dumnezeiască și omenească"[1]. Nu sînt deci însușirile naturale, naturi, precum nici despre cele ipostatice, care încă sînt multe la fiecare ipostas, n-ar zice cineva că sînt ipostasuri. Mai adăugăm: lucrarea e din ființă, dar nu și ființa din lucrare; ființa e cauză, iar lucrarea e cauzată. Cea dintîi subzistă de sine (αυυποστατος), cea de-a doua nu subzistă de sine (ανυποστατος καθ εαυτην); toate lucrările sînt în legătură cu supraființa aceea (περι την υπερουσιοτητα εκεινην). „Orice se spune despre Dumnezeu, zice dumnezeiescul Grigorie al Nisei, fie din obișnuință omenească, fie potrivit Sf. Scripturi, înseamnă ceva din cele în legătură cu ea; ea însăși este aceea în legătură cu care sînt toate, nu numai cele de sub timp, ci și cele de sub veac; și nu numai acestea, ci și cele ce se cugetă în mod demn de Dumnezeu ca fiind la El mai presus de veacuri". „Dintre acestea nu voi declara ceva dobîndit de Duhul", zice Atanasie cel Mare. Și iarăși: „La Dumnezeu numirile: cel ce este, Dumnezeu, cel mai presus de fire, cel nemărginit și cele asemănătoare, sînt termeni ce exprimă unele din cele în legătură cu El; ele nu indică nimic din cele ce se referă la ființa și la natura Lui".

Să amintim apoi că după ființă Dumnezeu este neîmpărtășibil; după harul îndumnezeitor însă și după lucrare, care se numește și slava lui Dumnezeu, se împărtășește și se arată celor vrednici. Iar dacă ar îndrăzni cineva să declare această lucrare creată, ar fi respins de Vasile cel Mare care zice că cel vrednic se face fiu al luminii, se împărtășește de slava veșnică, sau în alt

[1] P.G. 14, 1033.

loc că este o slavă a lui Dumnezeu naturală, cum e lumina slavă a soarelui, și este o altă slavă eternă. De aceea și Grigorie cel cu numele de teologul, înșirînd bucuriile viitoare, amintește pe lîngă vederea altei slave și pe cea a slavei celei mai înalte. Iar Atanasie cel Mare ne spune că nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava pe care au văzut-o și apostolii pe munte în chip negrăit. Pe aceasta o numește tot el și slava naturală a lui Dumnezeu, pe cînd înțeleptul în cele dumnezeiești Damaschin îi spune raza naturală a dumnezeirii.

Altă dovadă: numai a cugeta măcar că Dumnezeu și sfinții vor avea odată o singură ființă, este lucru nelegiuit. Dar că în Dumnezeu și în cei îndumnezeiți va fi o singură lucrare, o spune înțeleptul în cele dumnezeiești, Maxim, numind aceasta îndumnezeire (θεωσιν). Căci vor străluci și drepții cum a strălucit Domnul pe munte, arătîndu-se ca alți sori prin împărtășirea de lumina aceea îndumnezeitoare.

Ai putea afla, cercetînd, și alte dovezi că nu sînt identice la Dumnezeu ființa și lucrarea. Aceia însă, suferind de-o grozavă orbire față de atît de însemnate dovezi, aleg și aduc din Sf. Scriptură locurile care li se par că mărturisesc identitatea lor, în credința că acele locuri sînt contrare învățăturii noastre. Ei se poartă ca Sabelie care a ales și a adus din Sf. Scriptură contra celor ce venerau o ființă în trei ipostasuri, locurile care arată că ființa lui Dumnezeu este una și neîmpărțită. Se înțelege însă că acesta nu este un motiv ca să numărăm nici fiara aceea libiană între oile lui Hristos, nici pe acești la fel de mari nelegiuiți printre dreptcredincioși. Căci acela făcea nesubzistent (ανυποστατον) pe Unul-Născut și pe Duhul, declarîndu-l întru toate una cu Tatăl și nedeosebiți de El. Iar aceștia fac nesubzistentă ființa cea în trei ipostasuri, declarînd-o întru toate una cu lucrarea și nedeosebită de ea; cu lucrarea care nu subzistă de sine. Acela spunea că Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt nume goale de orice realitate, referindu-se la un singur lucru. Aceștia spun exact la fel despre toate numirile dumnezeiești; toate, spun, înseamnă un singur lucru: ființa lui Dumnezeu. Și tot ce nu e identic și cu totul nedeosebit de ea, spun că e creat, deoarece nu e decît un singur lucru necreat, ființa lui Dumnezeu. Iată-i că s-au pomenit iarăși reducînd pe Dumnezeu la făptură. Căci după dumnezeiescul Maxim și toți ceilalți sfinți, prin lucrare se caracterizează fiecare natură; lucrarea necreată arată o natură necreată, iar cea creată o natură creată[1]. Fiindcă, apoi, ceea ce indică e

[1] P.G. 91, 341.

în mod necesar altceva decît ceea ce se indică, lucrarea care indică natura dumnezeiască e altceva decît acea natură. Dacă însă după acești teologi noi tot ce e în oarecare mod altceva decît natura dumnezeiască, e creat, lucrarea care indică natura dumnezeiască va fi, după ei, creată; iar împreună cu ea și natura indicată.

Ajută-ne Cela ce ești de la început și rămîi în veac neschimbat și toate le ai și n-ai nimic dobîndit sau adaos din cele ce se cugetă în legătură cu Tine sau Te acompaniază pe Tine — ajută-ne să răspundem nebunilor care ne silesc, potrivit cu nebunia lor. Căci noi numai pe Tine Te știm atotputernic din veac și aceste puteri niciodată nu le rupem de la natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit să știm că e una și simplă și neîmpărțită în sine; puterile Tale însă știm că sînt nu numai multe, ci că întrec orice număr, cum spun sfinții Părinți. Și prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni unitar, simplu și neîmpărțit. Căci n-are Dumnezeu trebuință de creație pentru a-și împlini perfecțiunea ca și cînd i-ar lipsi vreo putere înainte de-a fi lumea, nefiind înainte de creație sensibilă și inteligibilă atotputernic, cum îndrăznesc să afirme acum de multe ori acești dușmani ai harului dumnezeiesc. Dacă auzi vreodată că Dumnezeu e putere sau lucrare fără ființă și ființă fără putere sau lucrare, nu suprima emanația dumnezeiască și nu socoti pe Dumnezeu cel atotputernic fără puterea ce ține de acea emanație, nici nu reduce ființa și natura lucrătoare la o simplă lucrare; și nici nu crede că fiecare din aceste numiri se referă fără deosebire la același lucru. Ci cunoaște că aceste expresii au înțelesul unor negații cu sens de depășire: că nu se poate vorbi adică la Dumnezeu nici de ființă nici de lucrare în sens propriu. Multe care se spun despre Dumnezeu negativ au acest înțeles. Auzi-l și pe Vasile cel Mare cum spune că „lucrarea este puterea arătătoare a oricărei ființe și numai ceea ce nu există (το μη ον) e lipsit de ea". Iar fericitul Maxim zice: „Ce natură e nelucrătoare sau fără lucrare? Precum nu e nici o natură fără existență, așa nu e nici fără putere naturală; iar dacă e lipsită de aceasta, e lipsită și de existență, căci ceea ce-i fără putere, fiind cu totul slab, e lucrul neexistent". Deci cine desparte ființa și puterea, pe care o numim și lucrare, scoate dintre existențe pe amîndouă.

Spunem acestea reamintind că nici ființa nici lucrarea nu se atribuie lui Dumnezeu în sens propriu. Dacă ai cerceta însușirile fiecăreia din ele și mai ales ce pot obține ele una de la alta, ai vedea că nu se potrivește la Dumnezeu nici una. Toată ființa suportă stări și faze contradictorii și are deosebiri ființiale; iar acestea le are și le suportă, unită cu lucrarea. Unde pot avea

acestea loc la Dumnezeu? Apoi toată lucrarea mișcă și schimbă spre mai bine sau mai rău ființa de care e legată, din punct de vedere al poziției sau al calității. Se poate oare spune același lucru despre Dumnezeu, care, fiind unul și același și persistînd statornic tot timpul într-o identitate nemișcată, lucrează totul în toate? El este unul după ființă, dar puterile și lucrările Lui sînt multe. Căci Duhul Sfînt, ca să vorbim împreună cu Vasile cel Mare, e simplu în ființă, dar variat în puteri; și are o singură natură, dar atotputernică. Iar acestea nu sînt la Dumnezeu în opoziție întreolaltă, lucru pe care l-am spus și mai înainte. După aceste puteri și lucrări și emanații Dumnezeu are multe nume; după ființă însă e fără nume. E fără nume această ființă supraființială, ca una ce e mai presus de orice nume. Chiar și numirile ce și le-a dat Domnul însuși: Eu sînt cel ce sînt, Dumnezeu, lumina, adevărul și viața, numiri pe care teologii le atribuie prin excelență dumnezeirii celei mai presus de dumnezeire, și acestea sînt nume de lucrări. „Cînd, zice careva dintre ei, numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu sau viață, ființă sau lumină sau cuvînt, nimic altceva nu înțelegem prin acestea decît puterile Lui ce coboară la noi, puteri îndumnezeitoare sau de ființă făcătoare, de viață născătoare sau de înțelepciune dătătoare"[1]; iar de-L numim sfîntul sfinților, Domnul domnilor, Dumnezeul dumnezeilor, împăratul împăraților, același Părinte ne spune că înțelegem puterile Lui ce vin la noi și că din lucrările și împărtășirile Lui Îl cîntă cei ce se împărtășesc sau doresc să se împărtășească de El. De unde ar fi doar sfinții cei mulți dacă nu s-ar împărtăși din sfințenia aceluia? De unde dumnezeii cei mulți care vor avea stînd în mijlocul lor în veacul viitor și nesfîrșit pe Dumnezeu cel unul, dacă nu s-ar împărtăși din dumnezeirea Lui? De unde împărații și domnii, dacă nu s-ar împărtăși de domnia și împărăția Lui? Se vor împărtăși deci de împărăție sau dumnezeire sau sfințenie creată? Vai, ce impietate! Cine spune aceasta, face pe Dumnezeu creatură, iar împărăția, dumnezeirea și sfințenia Lui le declară create.

Despre dumnezeire nu se poate spune în cîte locuri din Sf. Scriptură e scris că Dumnezeu ne va face părtași ai dumnezeirii Sale. Despre împărăție, iarăși, cine nu cunoaște nădejdea chemării noastre, că dacă suferim împreună vom și împărăți împreună și vom fi moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos. Oare împărăția lui Hristos e alta decît a lui Dumnezeu? Sau împărăția cerurilor e alta decît a lui Hristos? Doar și

[1] Dion. Areop., P.G. 3, 645 B.

aceasta e făgăduită de Hristos săracilor pe care îi fericeşte. Auzi-l şi pe înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, zicînd: „Este un lucru mai presus de veacuri, împărăţia lui Dumnezeu. Căci nu e permis să fie întrecută de veacuri sau de ani împărăţia lui Hristos". Aceasta credem că este moştenirea celor mîntuiţi căreia în altă parte îi zice „transmiterea prin har a celor ce le are Dumnezeu natural", iar altă dată „însuşi chipul frumuseţii dumnezeieşti". Dacă vroiai să afli şi despre sfinţenie, că cei sfinţiţi se împărtăşesc de însăşi sfinţenia lui Dumnezeu, ascultă-l pe Vasile cel Mare, care zice: „Precum fierul ce stă în mijlocul focului nu încetează de-a fi fier, dar prin intensivul contact cu focul aprinzîndu-se şi primind în sine toată natura focului, se preface şi după culoare şi după lucrare în foc, la fel sfintele puteri posedă, prin comuniunea cu Cel sfînt prin natură, sfinţenia impregnată în tot ipostasul lor şi amestecată cu natura lor. Deosebirea între ele şi Duhul Sfînt e că Duhul Sfînt are sfinţenie prin natură, iar ele se sfinţesc prin participare"[1].

Toţi aceştia, prin urmare au un început nu numai în ce priveşte natura lor creată, ci şi în a fi sfinţi, dumnezei, împăraţi. Împărăţia însă şi dumnezeirea şi sfinţenia pe care o au este necreată şi fără de-început. Căci se împărtăşesc de însăşi împărăţia lui Dumnezeu cea necreată. Iar aceasta nu se rupe de la El, ci ei se unesc mai presus de lume cu Dumnezeu cel veşnic, singur sfînt şi împărat al tuturor.

Se iveşte întrebarea: oare altceva este dumnezeirea şi altceva este împărăţia şi iarăşi altceva sfinţenia? Da, altceva este ceea ce e indicat prin fiecare din acestea, dar nu sînt străine între ele, pentru că sînt puterile şi lucrările unui singur Dumnezeu. Cine zice că din pricina acestora sînt mulţi dumnezei sau unul compus, va zice aceasta cu mult mai mult din pricina celor trei ipostasuri. Dar nici cele ce se deosebesc la Dumnezeu nu sfîşie unitatea Lui, nici unitatea Lui nu confundă cele ce se deosebesc. Acestea se împart în mod neîmpărţit şi sînt unite împărţindu-se. Dar tuturor acestor lucrări le stă deasupra Dumnezeu după fiinţă; pe de-o parte, ca unul ce după fiinţă este mai presus de nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de alta, deoarece după fiinţă e neîmpărtăşibil, iar după lucrări se împărtăşeşte. Pe lîngă aceasta, deoarece după fiinţă e cu totul neînţeles, iar din lucrări e înţeles în oarecare fel; „noi, zice, din lucrările Lui spunem că cunoaştem pe Dumnezeul nostru; de fiinţa Lui nu credem că ne putem apropia"[1]. În sfîrşit,

[1] Vasile cel Mare, P.G. 32, 869.

pentru că fiinţa este cauza acestor lucrări şi în calitate de cauză e deasupra lor.

Nu trebuie să ne mirăm că fiinţa şi lucrarea sînt la Dumnezeu una şi Dumnezeu e unul şi totuşi fiinţa este cauza lucrărilor şi în calitate de cauză e mai presus de ele. Doar ştim că şi Tatăl şi Fiul sînt una şi unul este Dumnezeu, dar Tatăl este cauza Fiului şi în calitate de cauză e mai mare ca Fiul. Iar dacă aici, deşi Fiul este de sine subsistent (*αυθυποστατου οντος*) şi de-o fiinţă cu Tatăl, totuşi în calitate de cauză Tatăl este mai mare, cu mult mai mult va întrece fiinţa lucrările care nu sînt nici de-o fiinţă cu ea nici de altă fiinţă. Căci pentru a fi aşa ceva ar trebui să fie de sine subsistente; or, nici una dintre lucrări nu este de sine subsistentă. De aceea sfinţii zic că ele sînt din veci prin natură în legătură cu Dumnezeu. Iar dacă binele şi suprafiinţialitatea, neînceputoria şi nemărginirea şi cele asemenea sînt în legătură cu Dumnezeu din veci, cei ce spun că Dumnezeu după fiinţă nu e dincolo de acestea, care sînt cugetate la El din veci, nu-L socotesc nici cauză a lor după fiinţă. Căci cauza întrucît e cauză e mai presus de cele cauzate. Ei sînt aşadar cei bolnavi de diteism, mai bine zis de politeism. Căci nu reduc la o singură cauză şi la un principiu necauzat toate, ci susţin multe principii şi multe cauze originare şi necauzate. Ori tocmai pe acestea, ca să-i ruşineze, înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, le numeşte lucruri (*εργα*) fiinţiale în jurul lui Dumnezeu.

Să nu creadă însă cine aude pe sfînt numindu-le lucruri că acestea sînt fapturi. Ci fiindcă a fost lipsă de voinţă şi de preştiinţă, de predeterminări şi de providenţe lucrătoare, iar dacă de ele, şi de virtute şi de cele ce o acompaniază pe aceasta, fiindcă acestea erau active şi înainte de creaţie, numai aşa putîndu-se realiza creaţia la timpul potrivit, de aceea le-a numit sfîntul pe acestea şi lucruri. Căci sînt lucrări dumnezeieşti şi anterioare creaţiei şi că Dumnezeu e mai presus de ele, află de la Vasile cel Mare care tratează despre Duhul Sfînt: „Cum vom înţelege, zice, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creaţia inteligibilă? Cîte haruri s-au coborît din El asupra creaţiei?" Care e puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea exista şi preexista şi coexista cu Tatăl şi cu Fiul înainte de veacuri"[1]. Chiar dacă ai înţelege ceva din cele ce sînt dincolo de veacuri, şi aceea este mai jos decît Duhul. E vorba deci de lucrările lui Dumnezeu dinainte de veacuri, viaţa, nemurirea, simplitatea,

[1] P.G. 32, 156.

nemărginirea și, scurt vorbind, toate cîte le înșiră Atanasie cel Mare ca fiind din natură în jurul lui Dumnezeu. „Să nu-mi fie mie, zice acela, a declara ceva dobîndit la Duhul; căci nici sfințenia, nici nestricăciunea, nici bunătatea, nici altceava din cele ce sînt pe lîngă Dumnezeu nu o are Duhul Sfînt dobîndită. Ci din natură (φύσει) e sfînt, din natură e bun, din natură nemuritor". Acestea le-a numit înțeleptul în cele dumnezeiești, Maxim, lucruri și tot despre ele a spus că sînt la Dumnezeu ființial. Căci pot fi numite lucrările cu numele apropiat lucruri. Doar și înțeleptul în cele dumnezeiești, Damaschin, spune că lucrarea e numită și lucru (ἐνέργημα) și lucrul lucrare. Dar că altceva este puterea și lucrarea și altceva ființa și natura, îți va spune tot acela, distingîndu-le clar. „Să se știe, zice, că altceva e lucrarea și altceva lucrătorul. Lucrarea este mișcarea activă și ființială a naturii; lucrătorul este natura din care decurge lucrarea"[1].

Deosebiri naturale și ființiale nici nu sînt, nici nu se atribuie lui Dumnezeu, căci acestea sînt deosebiri care constituie lucrurile la care există, iar Dumnezeu constituie însuși toate cele ce sînt în legătură cu El. Ba, prin deosebirile ființiale se constituie și ființe deosebite; or, la Dumnezeu nu e decît o singură ființă care nu primește în sine nici o deosebire. Apoi quiditatea unui lucru se cunoaște din deosebirile ființiale ale lui. De Dumnezeu însă știm că este, dar ce este sau cum este nu pot ști nici îngerii nici oamenii. Să mai amintim că deosebirile ființiale fiind multe, la fiecare lucru deosebirea unuia față de altul e ca deosebirea față de alt gen, ceea ce e cu neputință să se potrivească naturii celei necugetabile. Pe lîngă acestea, fiecare dintre aceste deosebiri e mai generală decît cel care o are; revine la mai mulți. Cele ce le are Dumnezeu însă toate sînt unice; „nimenea, zice, nu e bun, fără numai Dumnezeu"; El e „cel fericit și singur stăpîn, singur avînd nemurirea, locuind în lumina cea neapropiată". Și multiplicitatea nu e numai în ce privește indivizii și numărul lor, ci și după specie. Or, unde se află aceasta la natura tripersonală cea unică? Deosebiri naturale și ființiale nu sînt deci în ea. Lucrări naturale și ființiale însă sînt și i se atribuie. Căci acestea nu sînt constitutive, ci caracterizatoare adică indicatoare. Nici nu arată ce este Dumnezeu, adică cum este după ființă și nici nu sînt multe după specie. Numai omul este ființă gramaticală.

Cît privește numirile de putere și lucrare, ele uneori se întrebuințează pentru același cuprins. În mod special însă lucrare înseamnă *întrebuințarea*

[1] P.G. 94, 1048.

puterii înnăscute. Uneori se dă acest nume și rezultatului întrebuințării. Rezultatul e totdeauna, sau mai bine zis de cele mai multe ori, creat. Întrebuințarea însă și lucrarea, pe care o numim și putere, sînt sau amîndouă create, sau amîndouă necreate. Că aceste puteri se numesc și lucrări, afli de la dumnezeiescul Damaschin, care a clarificat limpede aceste lucruri. „Toate puterile, zice acela, cele cunoscătoare, cele vitale, cele naturale și cele artistice se numesc lucrări". Iar că lui Dumnezeu, deși nu-i atribuim deosebiri ființiale sau naturale, îi atribuim lucrări, afli iarăși tot de la acela. „E cu neputință, zice, să existe ființă lipsită de lucrare naturală; căci lucrarea naturală este puterea indicatoare și mișcarea fiecărei ființe, de care numai cel ce nu există e lipsit. De unde urmează că cele ce au aceeași ființă, au și aceeași lucrare". Iar în altă parte, învățînd despre cele două lucrări naturale în Hristos, zice: „Dacă orice lucrare e definită ca mișcarea ființială a vreunei naturi, unde a văzut cineva natură nemișcată, sau cu totul nelucrătoare, sau unde a aflat lucrarea care să nu fie mișcare a unei puteri naturale"[1].

Iar dacă cineva ar declara această lucrare, care, cum ai auzit, e altceva decît natura (căci natura e lucrătorul, nu lucrarea), creată, sau nici creată nici necreată, cum fac contrarii noștri, acela desigur ar cădea în grozave și complicate blasfemii. De-aici ar urma sau că nu există Dumnezeu deloc, căci ceea ce n-are nici lucrare creată nici necreată nu există în nici un fel, sau că e creat și El, căci tot ce are lucrare creată e și el creat. Ba sînt și monoteliți, mai răi decît cei vechi, cei ce susțin aceasta. Ca și aceia, nu recunosc nici aceștia decît o singură lucrare în Hristos, și aceasta nu necreată, ci creată. Dar îi va respinge același Damaschin, în puține cuvinte: „Dacă Hristos, zice, are numai o lucrare, aceea e sau creată sau necreată; între aceste două nu există ceva la mijloc, precum nu există nici natură. Dacă deci e creată, va indica o natură creată; iar dacă e necreată, va caracteriza numai o ființă necreată. Căci în orice caz proprietățile naturale trebuie să fie corespunzătoare cu naturile"[2]. Vezi că lucrarea lui Dumnezeu, nu e natură, nici ființă, ci ceva natural și ființial (φυσικὸν καὶ οὐσιῶδες); și că e necreată, deși e altceva decît natura? Căci dintre cele ce se atribuie lui Dumnezeu, unele exprimă ceea ce nu este, cum sînt numirile negative toate; altele decurg din natura dumnezeiască, cum e bunătatea, simplitatea, viața și scurt zis tot felul de virtute; iar altele au înțelesul de putere și de lucrare, cum e chiar dumnezeirea, Dumnezeu avînd numirea aceasta de la a vedea, adică a ști toate.

[1] P.G. 94, 1057.
[2] P.G. 94, 1056.

Oare a început vreodată această lucrare Cel ce știe toate înainte de a fi ele? Vezi că e necreată și fără de-nceput o astfel de lucrare, deși e altceva decît ființa lui Dumnezeu, ca una ce nu e ceva din ceea ce e El, ci din cele din jurul Lui. Dar cele ce decurg din natura dumnezeiască, a fost vreodată cînd n-au existat? Deci și acestea toate sînt necreate deși nu e fiecare din acestea ființa dumnezeiască.

Cine susține că singură ființa lui Dumnezeu e necreată și de aceea nu e decît un lucru necreat și ce nu e ființă, ci în legătură cu ființa lui Dumnezeu, e creat, acela va zice că și toate notele ipostatice, cum e: a nu fi născut, a fi născut și a fi purces, ca unele ce sînt necreate, sînt ființa lui Dumnezeu. Dar atunci va fi un adevărat Eunomie. Dacă însă nu le face pe acestea ființă a lui Dumnezeu, ci, fiind numai în legătură cu ființa, le declară create, va întrece în nelegiuire și pe Eunomie. Căci nu reduce la făptură numai lumina cea una-născută, ci și însușirea de-a nu fi născut. Firește că acela se va năpusti furios și asupra noastră, care venerăm dreptcredincios un Dumnezeu necreat, unul în ființă; dar necreat nu numai în ființă, ci și în toate lucrările naturale și caracteristicile ipostatice. Căci n-ar fi nici ipostasurile necreate, dacă n-ar fi caracteristicile ipostatice necreate, precum n-ar fi natura și ființa necreată dacă n-ar avea lucrările naturale și ființiale necreate.

Toate acestea deci, fie că le numește cineva lucruri (εργα) sau lucrări (ενεργειαι), fiind altceva decît ființa lui Dumnezeu (ai auzit doar că nu sînt ceva din ceea ce este El, ci din cele din jurul Lui), sînt mai jos ca Duhul, cum a arătat și Vasile cel Mare puțin mai înainte; ca Duhul care după ființă e neexprimabil și neaccesibil. Dar ai auzit și pe venerabilul Maxim spunînd că „este un lucru mai presus de veacuri: împărăția lui Hristos; iar aceasta credem că este moștenirea celor ce se mîntuiesc". Și tot acela spune, în altă parte, că și cei ce se vor învrednici de acest har, vor fi mai presus de toate veacurile, timpurile și locurile, dacă însuși Dumnezeu este moștenirea drepților. Ce înseamnă aceasta? Vor moșteni aceia natura și ființa lui Dumnezeu? Desigur că nu. Ci harul îndumnezeitor și împărăția dumnezeiască, care deși nu e natura lui Dumnezeu (aceea doar e neîmpărtășibilă), este lucrarea Lui naturală, decurgînd natural din Dumnezeu și fiind nedespărțit în legătură cu El, pentru care fapt cine o moștenește pe ea se zice că moștenește pe Dumnezeu. Vrei să afli acum de la sfinții care zic că această moștenire făgăduită a bunurilor e mai presus de veacuri și în jurul lui Dumnezeu, că Dumnezeu e mai sus și mai înalt și decît ea, fiind cu totul negrăit și neîmpărtășibil? Află și învață aceasta de la dumnezeiescul Grigo-

rie al Nisei: „Dacă judecățile Lui, zice, nu se pot scruta și căile Lui nu se pot afla și făgăduința bunurilor întrece orice închipuire a cugetării, cu cît mai mult nu va întrece Dumnezeu cele cugetate în jurul Lui, fiind cu totul neexprimabil și inaccesibil?" Ce sînt judecățile Lui? Oare nu predeterminările Lui? Și pot avea predeterminările lui Dumnezeu început, sau pot fi create? Dar iată că și acestea sînt arătate a fi în jurul lui Dumnezeu; în consecință, și decît ele e mai sus și mai înalt Dumnezeu. Vezi că sînt multe necreate și fără început în jurul lui Dumnezeu, existînd natural în legătură cu El? Și că Dumnezeu e mai sus și mai înalt și decît ele?

Prin ce e mai înalt decît ele, dacă nu prin natura și ființa cea mai presus de nume și fără nume, neîmpărtășibilă, necugetabilă și necauzată? Căci cele ce sînt în jurul ei natural din veci se și cugetă oarecum, se și numesc, se și împărtășesc și moștenesc de cei vrednici să moștenească pe Dumnezeu. Și ce-ar fi darul îndumnezeitor altceva decît împărăția lui Dumnezeu. Același lucru este doar a deveni Dumnezeu și a obține împărăția lui Dumnezeu. Dacă deci împărăția lui Dumnezeu este fără început și necreată, fără început și necreat este și darul îndumnezeitor. De aceea Dionisie cel Mare l-a numit și principiul dumnezeirii (θεαρχια) și dumnezeire. Dar Dumnezeu e dincolo și de această așa-numită dumnezeire (ca una ce e principiul dumnezeirii și principiul binelui); e dincolo ca cel ce e mai presus de orice principiu. Întrucît se împărtășește, Dumnezeu e principiu și cauză a celor ce se îndumnezeiesc; întrucît e deasupra împărtășirii, e mai presus de principiu. Așadar e mai presus și de lucrările Lui necreate. Nu s-a auzit vreodată pînă azi să fie numită dumnezeire creată, cea care a fost numită principiul dumnezeirii și principiul bunătății; pe care tot Dionisie cel Mare o numește în alt loc însăși bunătatea, iar în altă parte lumina originară și raza cauzatoare a dumnezeirii.

„Cum e dar îndumnezeitor și totuși îndumnezeiește creatura? Ar trebui să i se zică îndumnezeit, nu îndumnezeitor. Și o dată ce e subordonată (căci Dumnezeu e mai presus de ea), chiar dacă e dumnezeire, e creată". Dar Dumnezeu e infinit mai sus, spun teologii, chiar de starea Lui supraființială. Ori vei declara, din cauza aceasta, supraființialitatea creată, ca să nu fie Dumnezeu compus din ceva subordonat și ceva supraordonat? Vasile cel Mare încă spune că „Duhul este în noi ca dar al lui Dumnezeu, însă ca dar al vieții, al libertății, al puterii, din care cauză e de aceeași cinste cu Cel ce îl dă". Căci ceea ce-i unit nedespărțit, fiind de aceeași fire sau fiind putere naturală și ființială, nu poate fi împiedicat să fie de aceeași cinste cu ceea

ce-i superior în calitate de cauză. Doar și Fiul este de aceeași cinste cu Tatăl care e mai mare în calitate de cauză. Cine face însă darul îndumnezeitor creatură, cum îl va numi iarăși, de acord cu Vasile cel Mare, de aceeași cinste cu Cel ce-l dă? Dar Duhul înfierii, cauza libertății, care insuflă dumnezeirea unde vrea, nu e tot atîta cu: darul îndumnezeitor, dumnezeirea, principiul dumnezeirii, pricipiul bunătății, principiul îndumnezeirii? Ceea ce a numit acela (Dionisie) principiu, a numit acesta (Vasile) cauză.

Dar ascultă cele ce urmează: „De aceea toți sfinții în care locuiește o singură dumnezeire și o singură domnie vor fi biserici ale lui Dumnezeu și ale Fiului și ale Duhului Sfînt". Vezi că darul îndumnezeitor care locuiește în sfinți e necreat? Dar faptul că e numit și el dumnezeire și are deasupra sa natura cea mai presus de principiu, nu e o piedică pentru a exista o singură dumnezeire. Pentru ce? Pentru că și acest dar este necreat și nedespărțit de acea natură. Precum se numește soare atît raza, cît și izvorul de unde e raza și precum acela e inaccesibil, iar raza e accesibilă fiind subordonată și totuși nu sînt, din cauza aceasta, două lumini și doi sori, tot așa e dumnezeire atît darul îndumnezeitor cît și natura care e ultimul principiu al dumnezeirii și care îl dăruiește de la sine nefiind, prin aceasta, două dumnezeiri. La fel e Duhul Sfînt atît cel ce procură cît și cel procurat; și fiind și zicîndu-se astfel multe duhuri sfinte, nimic nu ne împiedică să credem într-unul singur.

Ai auzit că Duhul ca dar este în noi și darul este de aceeași cinste cu dăruitorul. Cum ar fi deci darul creatură, fără a fi și Dumnezeu cel ce-l dăruiește tot creatură? Iată ce sînt în primejdie să creadă cei care socotesc darul îndumnezeitor, creat. Atît cel ce procură harul îndumnezeitor, cît și harul procurat sînt Duhul Sfînt, precum am auzit. Nu e permis deci a disprețui nici pe unul nici pe altul, nici a împărți pe același Duh în creat și necreat; ci a le cugeta evlavios pe amîndouă, auzind pe cel ce zice că „Scriptura numește harul Duhului cînd apă cînd foc ca să arate că aceste numiri nu sînt numiri ale ființei, ci ale lucrării". Deci Duhul după ființă e neîmpărtășibil; după lucrarea aceasta îndumnezeitoare însă, care se numește și dumnezeire și principiu al dumnezeirii și îndumnezeire (θεοτης, θεαρχια, θεωσις), după care se varsă, se dă și se trimite cel ce e pretutindeni și statornicit durabil într-o identitate nemișcată, — după aceasta Duhul se împărtășește celor vrednici. Aceștia deci, care admit o dumnezeire și un principiu al dumnezeirii creat și necreat, sînt cei ce taie pe Duhul în dumnezeiri neegale și direct opuse. Aceștia sînt cei care susțin doi dumnezei în sens propriu și cad în boala diteismului.

În zăpăceala lor, socotesc principiul dumnezeirii celei unice principiu a două dumnezeiri străine una de alta. Și asemenea celor cuprinși de amețeli, cred că nu ei sînt cei ce deviază, ci cei ce stau drept și tare.

Nu e identic harul îndumnezeitor cu dumnezeirea? Dar nu numește de multe ori, în minunatele sale capitole și în tratatele mai extinse, dumnezeiescul Maxim, dumnezeirea, nefăcută (αγενητον), ca una ce nu e făcută, ci se arată neînțeles în cei vrednici? Auzi-l iarăși pe Areopagitul spunînd că Dumnezeu e așezat mai presus de orice imaterialitate și dumnezeire inteligibilă, sau că nu vedem nici o dumnezeire sau viață care să fie exact asemenea cauzei ce e așezată mai presus de toate. Deci e asemenea, dar nu exact. De ce nu exact? Fiindcă, după dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu, e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de-acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului, nu se împărtășesc și de ființă. Ba cine poate încăpea și din haruri pe fiecare întreg? Atanasie cel Mare zice că nu ființa lui Dumnezeu o văd sfinții, ci slava Lui, ca și apostolii pe munte; slava pe care tot el o numește în alt loc, cum am spus și mai înainte, slavă naturală a lui Dumnezeu. La fel grăiește Damaschin, care o numește rază naturală a dumnezeirii și care o cîntă zicînd că au văzut-o cei ce s-au urcat împreună cu Iisus pe munte, printr-o putere duhovnicească și negrăită; dar n-au văzut-o întreagă, pentru care motiv o și numește strălucire obscură a dumnezeirii. Vezi și în alt chip inferioritatea vederii și a împărtășirii dumnezeiești? Dar aceasta se datorește celor ce-o suportă nu celui ce-o procură. Căci zice: cît au putut cuprinde cei ce priveau pe munte. Întrucît deci nu se vede întreagă, nu e egală; iar întrucît e trimisă de-acolo, e necreată; în sfîrșit, întrucît e raza aceleia, nu e străină de aceea.

Auzi-l acum pe apostol zicînd: „În Iisus locuiește toată plinirea dumnezeirii trupește", „iar din plinirea Lui, spune ucenicul iubit, noi toți am luat" (Col. 2, 9; Ev. Ioan, 1, 16). Acela deci a încăput în El toată ființa și lucrarea, noi însă numai lucrarea, și aceasta nu întreagă, cum am aflat puțin mai înainte. Dar și prin Ioil a spus Dumnezeu: „Voi vărsa din Duhul meu peste tot trupul" (Ioil, 2, 29). Cum e deci creatură ceea ce este din plinirea dumnezeirii Aceluia, afară doar dacă nu e și plinirea aceea creatură, ceea ce trebuie să admită, vai, cei ce declară harul îndumnezeitor al Duhului creat. Și cum nu e necreat ceea ce se varsă din Duhul, afară doar dacă nu e și Duhul creat? Vasile cel Mare zice: „A vărsat Dumnezeu, n-a creat; a dăruit, n-a

zidit; a dat, n-a creat". Iar părintele Gură de Aur grăiește: „Nu Dumnezeu ci harul se varsă". Iată mărturii că harul e necreat.

Dar cum nu va fi , pe de altă parte, superioară plinirea față de ceea ce este din plinire, afară doar dacă nu sînt și cei ce s-au împărtășit de ea și s-au îndumnezeit după har deopotrivă dumnezei (*ομοθεοι*), asemenea frămîntăturii aceleia luate din natura noastră, pe care a uns-o prin Sine pentru noi Fiul lui Dumnezeu? Și să se noteze că nu vorbesc aici despre împărțirile Duhului, de care vorbește Pavel, ci de împărtășirea comună a tuturor, față de care încă e supraordonat Dumnezeu. Dacă se mai are în vedere și faptul că fiecare se împărtășește corespunzător cu puterile sale, se vor constata multe deosebiri din punct de vedere al superiorității și inferiorității. Ce urmează de aici? Se sfărîmă Duhul? Să nu fie. Căci se împărtășește în chip neîmpărtășibil și se împarte în chip neîmpărțit. Ca să folosesc cuvîntul părintelui Gură de Aur, prin care explică comparativ cum primim din plinirea aceluia, „dacă împărtășindu-ne de foc, deși e corp, îl împărțim și nu-l împărțim, cum nu va fi așa cînd e vorba de lucrare și încă de-o lucrare a ființei necorporale?"

Dar auzind de realități subordonate și supraordonate să nu crezi iarăși că e vorba de mulți dumnezei. Căci aceasta se întîmplă celor ce afirmă multe *ființe* supraordonate și subordonate, cum scrie Dionisie cel Mare. Or, Dumnezeu lipsit de ființă (*ανουσιος*) nici nu se poate închipui. Dat fiind, așadar, că lucrările acestea nu sînt de sine subzistente, ci puteri care arată pe Dumnezeu că este, nu va fi din pricina lor un al doilea Dumnezeu. Cei ce nu le primesc pe acestea, nu vor putea ști că există în general Dumnezeu, iar cei ce își îndreaptă privirea minții spre ele, vor cinsti un Dumnezeu atotputernic, ridicat în sfere inaccesibile și neputînd fi nici numit, nici descris, nici înțeles după ființă, după el însă avînd multe nume și manifestîndu-se; un Dumnezeu care pe cei ce-L cunosc și-L măresc din aceste puteri îi face binecredincioși, iar pe cei ce se împărtășesc de ele și lucrează prin această împărtășire conform cu ele, dumnezei după har, fără început și fără sfîrșit. Așa spune înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim, în multe locuri și cu multe cuvinte. „Nu pentru natura creată pe care o au, zice b.o. odată, după care au început și pot sfîrși existența lor (se numesc dumnezei — n.tr.), ci pentru harul dumnezeiesc și necreat care e veșnic mai presus de orice natură și timp din veșnic existentul Dumnezeu; căci modelîndu-și mintea prin razele dummnezeiești fără început și nemuritoare ale lui Dumnezeu și Tatăl și născîndu-se după har din Tatăl prin Fiul în Duh și avînd nealterată asemănarea cu Dumnezeu Născătorul (doar orice naștere face pe cel născut identic cu născătorul, căci ce este născut din trup, trup este și ce este născut din Duh, duh este), cu dreptate își primesc numele nu de la însușirile lor naturale, ci de la notele dumnezeiești și fericite, în care și-au transformat chipul lor și pe care nu le atinge nici timpul, nici natura, nici cuvîntul, nici mintea și nimic din cele existente, ca să vorbim comprimat".

Respinși de aceste cuvinte cei ce se ridică contra harului lui Dumnezeu și consideră făptura darul Duhului care înalță mai presus de fire și hărăzește demnitatea dumnezeiască chiar și celor ce se împărtășesc de el, — declară har necreat ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Socotind-o numai pe aceasta de necreată, ei afirmă că despre ea vorbește sfîntul aici. În felul acesta ei cred că pot abate toate cuvintele sfinților ce mărturisesc pentru harul lui Dumnezeu, către opinia lor. Absurditatea acestui fel de-a gîndi cred că nu scapă nimănui, chiar dacă ar cugeta numai puțin la cele citate mai sus de noi. „După harul lui Dumnezeu, zice acela, cel dumnezeiesc și necreat și care este veșnic *din* veșnic existentul Dumnezeu".

Este oare ființa lui Dumnezeu cea mai presus de ființă *din* Dumnezeu? Precum se vede aceștia au creat prin plăsmuirile blestemate ale minții lor doi dumnezei căzind într-un diteism mai rău decît ateismul. Căci dacă ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu, de care vorbesc ei, își are existența din Dumnezeu, atunci aceasta nu e ființa cea în trei ipostasuri pe care singură o credem Dumnezeu. Nu e pentru că ființa cea în trei ipostasuri nu-și are existența de nicăieri, ci ea însăși este existența. Iar dacă afirmă că de aceasta vorbesc ei, care este celălalt Dumnezeu de la care își are aceasta existența? Iată-i deci pe oamenii aceștia cum afirmă lucruri contrazicătoare și nepotrivite cu adevărul.

Cum ar fi apoi sfinții necreați și fără de început din pricina ființei celei mai presus de ființă? Dacă prin faptul că ea este cea care creează, va trebui să zicem că toată creația e necreată și fără de început; iar dacă prin faptul că se împărtășește după ființă, va trebui să admitem că Dumnezeu este împărtășibil, absurditate cu nimic mai mică decît prima. Căci auzi-l iar pe Maxim zicînd: „Cel ce după ființă e tuturor neîmpărtășibil, voind să se împărtășească celor ce pot, în alt chip, nu iese cîtuși de puțin din ascunzimea cea după ființă". Atanasie cel Mare încă zice: „Nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava". Iar Vasile cel Mare grăiește: „Noi din lucrările Lui spunem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru, de ființă nu pretindem că ne putem apropia. Căci lucrările Lui coboară la noi, dar ființa Lui rămîne

inaccesibilă"[1]. Notează ce spune și despre lucrări: nu zice că ele se ivesc în noi, ci că se coboară la noi, ca să arate că lucrarea care vine de-acolo la noi e veșnic și fără început în El și în jurul Lui. Căci puterea artistului e legată de artist și se arată în cele produse de arta lui. Desigur, nu arta însăși este produsul, dar ea se împărtășește lucrurilor făcute de artist.

Cosmosul universal inteligibil și sensibil a început deci, fiind creatură. Înțelepciunea (Sofia) lui Dumnezeu Creatorul însă, arătată în cosmos, ca una ce se împărtășește lui și a cărei multifelurime se face, după Pavel, cunoscută începătoriilor și stăpîniilor prin Biserică (Evrei. 3. 10), cum ar fi începută și creată? Urmează de-aici că înțelepciunea lui Dumnezeu arătată în creaturi e ființa lui Dumnezeu? Nu, căci ființa lui Dumnezeu este veșnic neîmpărtășibilă și simplă. Înțelepciunea însă se împărtășește celor ce trăiesc înțelepțește și, după puterea lor de veghe, cînd li se arată e de multe feluri. Înțelepciune numesc aici pe cea văzută în Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, deoarece și apostolul, dînd mărire singurului și înțeleptului Dumnezeu Mîntuitorul nostru, a învățat că această înțelepciune e comună Sf. Treimi. Iar dumnezeiescul Ioan din Damasc zice că Hristos are înțelepciune și cunoștință dumnezeiască și omenească. Dacă e vreo creatură înțeleaptă în mod natural, înțelepciunea pe care o are e creată; căci e produsă. Înțelepciunea însă de care se împărtășește nu e făptură, ci putere dumnezeiască unită cu Creatorul. Participarea celor îndumnezeiți fiind alta și deosebindu-se considerabil de participarea celor produse prin creație și nefiindu-le numai arătată, ci și străbătînd prin ei lucrarea dumnezeiască și lucrînd prin ei lucrurile sale, ca prin niște pielițe străvezii raza soarelui sau prin materia aprinsă focul, — această participare propovăduită de sfinți ca necreată, o vom descrie mai încolo. Acum, pentru cei expuși ispitelor, trebuie să aducem un martor sigur al celor spuse.

Dar nu numai cît privește înțelepciunea, ci și cît privește viața, bunătatea, sfințenia și nemurirea și, simplu vorbind, toate cele existente, acele care participă au fost create și au un început, iar acele care se comunică prin împărtășire sînt necreate și fără început, fiind lucrări dumnezeiești veșnice, unite veșnic cu Dumnezeu cel din veci atotputernic și de sine existent și domn a toate; cu Dumnezeu care e după ființa cea cu totul neîmpărtășibilă mai sus și mai înalt și decît aceste puteri împărtășite, care sînt din veci în jurul Lui. Despre toate acestea mărturisește înțeleptul în cele dumnezeiești

[1] P.G. cit. 869.

Maxim, care a fost amintit și mai înainte zicînd că Dumnezeu după ființă e tuturor neîmpărtășibil. Zice dar acesta: „Toate cele nemuritoare și însăși nemurirea, toate cele vii și însăși viața, toate cele sfinte și însăși sfințenia, toate cele virtuoase și însăși virtutea, toate cele bune și însăși bunătatea, toate cele ce există și însăși existența, sînt evident lucruri (ἔργα) ale lui Dumnezeu. Dar cele dintîi au început să fie în timp, căci a fost un timp cînd n-au existat, iar cele ce-al doilea n-au început să fie în timp, căci n-a fost un timp cînd n-a existat virtute, bunătate, sfințenie și nemurire. Cele care au început în timp sînt și se numesc aceea ce sînt și se numesc, prin participare la cele ce n-au început în timp. Căci făcătorul întregii vieți, nemuriri, sfințenii și virtuți este Dumnezeu, care e așezat supraființial deasupra tuturor celor ce se numesc și se cugetă"[1]. Iar în alt loc: „Cei rîvnitori doresc să știe care lucruri trebuie înțelese că a început Dumnezeu să le facă și care n-au început căci dacă s-a odihnit de toate lucrurile cîte a început să le facă (Fac. 2, 2), evident că nu s-a odihnit de acelea pe care n-a început să le facă. Nu cumva lucruri care au început să fie în timp sînt toate existențele care participă la existență, cum sînt diferitele ființe ale existențelor? Căci ele au neexistența mai veche ca existență; a fost un timp cînd existențele care participă la existență n-au fost. Iar lucruri care n-au început să fie în timp pare că sînt existențele ce sînt împărtășite, la care participă după har cele ce se împărtășesc, ca de ex. bunătatea și tot ce se cuprinde sub numele de bunătate și scurt vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, nemărginirea și toate cîte sînt contemplate în jurul Lui ființial. Acestea sînt lucruri ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp, căci nu e mai veche neexistența ca virtutea, nici ca altceva din cele amintite, chiar dacă cele ce participă la ele au început să fie în timp. Fără început e toată virtutea care n-are timp mai vechi ca sine, ca una ce are pe Dumnezeu singurul născător al existenței sale. Dumnezeu însă este infinit mai sus decît toate existențele, înțelegînd atît pe cele ce se împărtășesc cît și cele de care se împărtășesc. Căci tot ce face parte din existență este lucru al lui Dumnezeu, fie că prin facere a început să fie în timp, fie că prin har cele făcute au o oarecare putere internă care vestește în chip transparent pe Dumnezeu cel în toate existent"[2].

Unde sînt cei ce susțin fără rușine că cine consideră necreat ceva deosebit de ființa lui Dumnezeu și depășit de ea, afirmă doi dumnezei? Doar trebuie

[1] P.G. 90, 1101.
[2] P.G. 1100 - 1.

să recunoască și ei că pasajele citate sînt autentice ale sfîntului amintit. Căci nu numai în multe biserici ale lui Dumnezeu și în seminariile sacre, ci și la ei au cărțile în care sînt scrise acestea. De aceea neputînd să le conteste prin obiecții certărețe și foarte îndrăznețe, aduc împotriva cuvintelor citate altele tot de ale lui, care le pare că se opun acelora. De ex.: „Nimenea din cei ce vreau să trăiască în dreapta credință nu va putea afirma că sînt două sau mai multe cele fără de-nceput sau principiile existenței". Sau: „Toate cele pro- duse în creație sînt cauzate, fie în cer, fie pe pămînt". Sau iarăși: „Absolut nimic nu poate fi cugetat ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci în vreun fel oarecare. Căci dintre cele ce coexistă din veci nu poate fi una făcătoare a celeilalte". Acestea, zic adversarii, sînt contrare celor multe fără de ince- put. Dacă aș încerca să fiu milos cu ignoranța lor, voi fi urît de ei. Atît sînt de porniți. Căci dacă n-ar fi atît de porniți, ignoranța i-ar face cel mult să-și exprime nedumeririle, nu să defăimeze. Dar aceasta n-o fac împotriva sfinților, ci împotriva mea, căci le e mai ușor. Însă nici o acuză nu mă mai poate atinge în legătură cu aceste chestiuni, căci stau pe punctul de vedere cel mai corect. Sînt mînioși pe mine poate pentru că am scris cel dintîi, fără să aduc însă spre mărturie cuvintele aceluia. Dar am făcut-o dintr-o necesi- tate inevitabilă, impusă de lupta acelui bărbat împotriva Părinților noștri.

Dar ca să nu mă extind prea mult, află că în cuvintele admirabilului Maxim, prin care nu admite că cele fără de-nceput sînt două sau mai multe, e vorba de ființe. Căci ce dreptcredincios ar putea spune că sînt mai multe ființe fără de început sau principii ale existențelor? Iar cauzate zice că sînt cele produse din nimic, avînd de principiu făcător cauza cea în trei iposta- suri. În sfîrșit, cînd zice că „absolut nimic nu poate fi cugetat, ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci", se gîndește la cele produse de El din neființă, ceea ce a arătat însuși legînd de „cauzate", „cele produse în creație", iar de „cugetate", că Dumnezeu este făcătorul lor. Iar dacă cineva nu se lasă convins că așa se înțeleg acestea și afirmă că nu la ființe se referă cuvintele lui Maxim, privează și Treimea cea prea înaltă de notele postatice. Ba socotește și despre ipostase sau că nu sînt mai multe, sau că nu sînt fără de început. Or, noi toți cîntăm și mărim în Biserică trei ipostasuri fără de început, trei ipostasuri coeterne. Iar Fiul și Duhul Sfînt nu sînt numai cauze ale creaturilor, ci și necreate, avînd ca principiu dumnezeirea care-i unicul izvor, ipostasul de Dumnezeu născător al Tatălui, cu care împreună se cugetă din veci nașterea Fiului și purcederea Duhului. Dar zic, și acele realități fără început (μη ηργηενα), care se comunică prin împărtășire (με -

εκτα) le-a numit lucruri (εργα) ale lui Dumnezeu. Începînd primul din cele două capitole citate, zice Maxim: „Cele ce a început să le facă și cele ce n-a început să le facă"[1]. Deci le numește și pe acestea făcături (ποιηματα) ale lui Dumnezeu. Iar în al doilea capitol citat spune terminînd: „Dumnezeu este creatorul (δημιουργος) întregii vieți și nemuriri, sfințenii și virtuți"[2], arătîndu-le și creaturi (δημιουργηατα) pe aceste pe care le-a numit înainte fără de-nceput. O deșertăciune zeloasă, mai bine zis nebunie care face oco- luri mari și pune toată dibăcia în mișcare ca să arate că sînt false și interpo- late produsele autentice ale muzei înțeleptului Maxim!

În orice caz, nimeni nu se va indigna ca noi care ne silim să apărăm pe Părinte după putere. E drept că a numit lucrările lui Dumnezeu lucruri fără de-nceput. Și bine le-a numit. Doar și luminătorul Damaschin spune: „Se numește și lucru! (το ενεργημα) lucrare, precum și lucrarea, lucru". Iar cuvîntul *a face* (ποιησαι), dacă ai cerceta înțelepțește, l-ai afla întrebuințat nu numai pentru cele create. Căci Vasile cel Mare, zicînd că „premiul virtuții e că devii Dumnezeu și strălucești în lumina procurată, devenind fiu al zilei aceleia care nu e întreruptă de întuneric", adaugă pentru a dovedi că ziua aceea e neîntreruptă: „Căci alt soare o face pe ea, cel ce iradiază lumina cea adevărată".

Vezi că *a face* se întrebuințează uneori și pentru lucrările neîmpărțite și emanațiile naturale? Căci dintre acestea este lumina soarelui. Astfel soarele *face* ziua, nu creînd ci lucrînd natural (φυσικως ενωργων). Tot acela amintește și de aceea care a zis: „am creat (εκτισαμην) om prin Dumnezeu" (Fac. 4, 1). Iar despre altul zice că „a făcut (εποιησεν) fii și fiice". Oare vei declara, tu, care ești legat de literă sau mai bine zis ești supus ei și prinzi în cursă și pe cei ireproșabili, oare vei declara și pe acela creator al celor născuți din el, sau vei înțelege că trebuie să cauți în sens, dar nu în literă, adevărul dreptei credințe? Dacă a numit apoi (Maxim), terminînd capitolul, pe Dum- nezeu creator (δημιουργος) al întregii virtuți, vieți și nemuriri, înțelege pe ale noastre, cele create. Căci împărțind lucrurile lui Dumnezeu în cele fără de-nceput și cu început, adică în lucrări dumnezeiești și în efectele lor, adaugă că „cele care au început sînt și se numesc prin participare la cele fără de-nceput; căci Dumnezeu este creatorul întregii vieți, nemuriri, sfințenii și virtuți", se înțelege al celor cu început, existente în noi natural. Vezi cît de minuțios ireproșabile sînt veneratele cuvinte ale fericitului Maxim?

[1] P.G. 90, 1100.
[2] P.G. 90, 1101.

Tratatul prezent al nostru s-a lungit cam prea mult, întîi dintr-o datorie legitimă față de Părinții noștri în Duh, datorie care nu e mai mică ci mai mare decît mulțumirea cu care sînt datori copiii față de părinții naturali; căci Duhul care i-a făcut pe aceia Părinți, reclamă spre El și spre Părintele cel prea înalt datoria noastră și de la El este și răsplata noastră pentru împlinirea ei. Apoi ce mare cinste nu s-ar da latinilor, arătîndu-se că cărțile noastre din Biserică nu sînt corecte (ασφαλεις) și aceasta de unul care a venit de curînd de la ei la noi și nu peste mult s-a întors iarăși la ei. Nu înțeleg cum nu văd acestea cei ce ne combat pentru acest motiv pe noi, deși sînt de-un neam cu noi. Dar părăsind această digresiune mă întorc de unde am plecat.

Că așadar nici harul necreat nu e identic cu ființa lui Dumnezeu, nici ființa nu e cu totul identică cu lucrarea necreată, află și de la acela care a explicat teologia cu grai de aur: „Harul Duhului, *zice*, Scriptura îl numește cînd foc, cînd apă, arătînd că nu sînt ființe aceste nume, ci lucrări; căci nu se compune din diferite ființe Duhul care e nevăzut și uniform". Iar că lucrare nu numește aici pe una care are început și sfîrșit, află sigur cine cercetează cînd și de ce numește Scriptura o astfel de lucrare foc și apă. Dar despre foc am vorbit și dovedit în cuvintele ce le-am scris contra lui Varlaam *Despre Îndumnezeire*, cuvinte de-ale înțelepciunii omenești, căci am scris din puterea mișcată de Duhul a teologilor. Iar apa a explicat-o evanghelistul. Căci zicînd Domnul: „Apa pe care eu voi da-o, se va face izvor de apă care nutrește spre viața veșnică", iar în altă parte: „Cel ce crede în mine, rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui", adaugă: „Aceasta a zis-o despre Duhul pe care avea să-l primească cei ce vor crede în el; căci nu era încă Duh Sfînt, fiindcă nu se mărise încă Iisus" (Ev. Ioan 4, 14; 7, 38-39). Ce va să zică aceasta? A început vreodată Duhul Sfînt și încă nu era atunci? Desigur că nu. Ci zice că nu era încă în apostoli. Iar cuvîntul *se va face* să nu-l înțelegi că Duhul s-a făcut (γεντον). Ci se va face celui ce-l primește, cum zice și David: „Făcutu-mi-s-a Dumnezeu loc de refugiu". Iar dacă apa ce o aveau apostolii în ei e nefăcută și fără de început (căci era doar Duhul Sfînt), dar nu e ființa Duhului, ci harul, iar harul e lucrare după părintele Gură de Aur, — această lucrare din cei în care lucrează și care au început să fie obiectul acțiunii ei, este fără de început și nefăcută. Indiferent dacă aceștia sfîrșesc sau să nu fie obiectul acțiunii ei. Se poate întîmpla fiecare din acestea cum ne-o arată istoria lui Saul și David, căci primul a profețit dar nu e numărat între profeți, iar pe David căința l-a păstrat. Dar și de aici se deduce ca dintr-o propoziție din geometrie că e fără de început lucrarea ce vine în sfinți

de la Dumnezeu. Căci profeții se împărtășesc de preștiința celor ce încă nu sînt, pe care o are fără de început singur Cel ce le știe pe toate mai înainte de ce se fac. Este deci preștiința din care a dat Domnul și lui David, ființa lui Dumnezeu? Dar preștiința lui Dumnezeu cu privire la un lucru este, după marele Vasile, ce-i drept, fără de început, nu însă și fără de sfîrșit. Vezi în cîte blasfemii riscă să se rostogolească urmașii lui Varlaam?

Căci Varlaam încă cugetă așa. El este acela care le-a dat acestora să guste din apa tulbure a zăpăcelii. Atît Varlaam cît și aceștia nu zic că e un Dumnezeu după natura (φύσει), necreat, cum credem noi, ci că e un singur lucru necreat, ființa lui Dumnezeu. Aceasta ca să poată zice că harul îndumnezeitor, sau e ființa cea supraființială a lui Dumnezeu sau e creatură. Sfinții zic că predeterminațiile, înțelepciunea, sfințenia, bunătatea, dumnezeirea sînt toate prin natură în jurul lui Dumnezeu și necreate ca unele ce nu sînt ființe, ci lucrări ale lui Dumnezeu; de aceea, zic, Dumnezeu le depășește după ființă, întrucît El e mai presus de nume, iar ele primesc nume, El e cauză, iar ele cauzate, El e cu totul mai presus de împărtășire, iar ele se dau prin împărtășire, El e mai presus de principiu, ele sînt principii. Aceștia însă declară pe fiecare din acestea creatură, dacă spunem că nu e ființă și ne condamnă că le numim necreate. Sînt de acord între ei că nu e un Dumnezeu necreat după natură și după toate cîte Îi revin în baza naturii, afirmînd că numai ființa e necreată. Voind acela (Varlaam) să amăgească pe auzitori, afirmă că înțeleptul Maxim a numit har pe Dumnezeu prin perifrază și de aceea a spus că harul e necreat. Noi vom spune că chiar dacă așa ar fi fost, tot ar fi o dovadă că harul acesta e din cele din jurul lui Dumnezeu și nu ființa lui Dumnezeu. Căci orice perifrază, cum însuși numele ei mărturisește celor ce înțeleg, se referă la cele ce sînt în jurul unui lucru. În cazul acesta însă nu se poate admite că s-a vorbit prin perifrază. Iată de ce: Se spune că harul e din Dumnezeu. Fiind deci un har comun și unic al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, mai ales harul prin care se săvîrșește îndumnezeirea, cel ce numește har al lui Dumnezeu prin perifrază pe însuși Dumnezeu, evident că îl numește așa, prin perifrază, pe Dumnezeu cel cunoscut în trei ipostasuri. Dar cum e Treimea din Dumnezeu? Căci tatăl e necauzat și e singura cauză ce nu provine de nicăieri. A mai comis Varlaam și alte erori de acestea prin felul acesta de-a explica. Avînd cel dintîi același fel de-a cugeta (ca aceștia — n.tr.), a căzut în același fel de absurdități.

Urmașii lui Varlaam susțin că singur Fiul sau Duhul Sfînt e harul cel veșnic existent din Dumnezeu, și din acest motiv înțeleptul în cele dumne-

zeiești, Maxim, a numit necreați și pe cei ce îl au în ei pe Fiul (cum zice Pavel). Dar atunci cum promite însuși Fiul în Evanghelii, celor ce-L iubesc și pe care îi iubește, că va veni cu Tatăl și își va face locaș în ei? Ba mai mult: chiar dacă admitem că numai Fiul locuiește în cei ce-L iubesc, o dată ce locuirea aceasta este împărtășire (căci nu e prezent în sfinți în modul în care este pretutindeni cel ce toate le umple după ființă), ființa Fiului fiind neîmpărtășibilă, urmează că ceea ce se dă prin împărtășire e harul, adică lucrarea îndumnezeitoare. Pe aceasta a numit-o, deci, sfîntul dumnezeiască, necreată și veșnic existentă din veșnicul existent. Dar și venirea celui ce e pretutindeni prezent, ce-ar putea fi altceva decît arătare, arătîndu-se Dumnezeu celor vrednici în chip tainic. Căci nu va veni într-un loc dintr-altul puterea cea pretutindeni prezentă, nici nu va petrece undeva cea care nu e nicăieri. Venirea și așezarea Lui în noi, e urcarea noastră prin revelație la El. Dar ce se revelează și se arată? Ființa lui Dumnezeu? Nici pomeneală. Atunci harul și lucrarea Duhului este aceea prin care se arată și se așază în cei vrednici Dumnezeu. Ar putea numi cineva, ce-i drept, har al lui Dumnezeu, prin perifrază, pe Dumnezeu cel închinat în trei ipostasuri. Dar atunci nu va spune că are existența lui Dumnezeu. Și nu e nici o piedică a numi har al Fiului prin perifrază pe Fiul și har al Duhului pe Duhul. Căci și Grigorie cel foarte teolog, scriind lui Evagrie, zice: „A fost trimis la noi de la Tatăl un dublu rîu, harul inteligibil al Fiului și al Duhului". Iar cu puțin mai sus zice: „Aceste raze gemene aduc pînă la noi lumina adevărului, dar în același timp sînt și unite cu Tatăl. Căci darurile ce ni le aduc ele sînt comune acestor raze". Dar nu poate fi numit har din Tatăl, Fiul sau Duhul Sfînt, cei închinați fiecare în mod special în ipostas. Cei care numesc pe Fiul și Duhul astfel, consideră pe aceștia ca subzistenți în Tatăl, singurul subzistent de sine, ca niște puteri ce sînt în El, nesubzistente. Căci, dacă după ei, Tatăl este singurul de unde provine harul, Fiul nu va avea același har, așa încît să fie soare din soare, fiind întru toate la fel cu Născătorul, în har, strălucire și toate cele ce sînt în jurul Lui; ci va fi ca o rază, iar Duhul ca o lucire și Treimea va consta dintr-unul mare, dintr-altul mai mare și dintr-al treilea cel mai mare, ceea ce, după Grigorie Teologul, era scris limpede în scrierile lui Apolinarie.

Noi la început n-am avut nici un cuvînt despre teologie. Ci am folosit just cele spuse de Părinți, contra aceluia care batjocorea lumina contemplației, știind că trebuie să rămînă în limitele proprii cele două îndeletniciri, care constau în a face teologie în mod special și a scrie despre revelație așa cum

am primit. Acela însă concentrîndu-le pe amîndouă față în față, la o luptă între ele, s-a folosit de una contra celeilalte, zdruncinînd siguranța amîndurora. Dar respins de noi prin sinod s-a expulzat singur de rușine. Iar cel care a găsit de bine să se arate ca un alt Varlaam, după fuga celui dintîi, cade iarăși, cum vedeți, în așa mari absurdități. Ca un alt Varlaam, cu nimic mai prejos în arta manevrelor necinstite, fiindcă știa că spunînd adevărul nu ne-ar fi putut acuza, a apelat la minciună și bîrfă. Sustrăgînd unele din epistolele noastre și denaturîndu-le în tot chipul cu eliminări, adaosuri și răstălmăciri, a spus și făcut exact aceleași lucruri ca și Varlaam, afară de faptul că acela, după sinodul cel de mai înainte, întorcînd spatele îndată, n-a mai continuat cu nerușinarea. Acesta, însă, a crezut că va realiza ceva, ducînd nerușinarea pînă la capăt. Căci s-a adunat un al doilea sinod pentru aceleași chestiuni și a hotărît aceleași lucruri cu cel de mai înainte, iar el, după ce-a fost combătut, a fost mustrat public de dumnezeiescul patriarh, de cei din fruntea treburilor politice și de judecătorii generali, ba a văzut și poporul năpustindu-se împotriva lui, încît abia a fost reținut de rugăciunile unora dintre ai noștri. Iată cîte s-au făcut pentru adevăr contra lui, sau mai bine zis pentru el, și el iarăși întrebuințează, nerușinat, aceleași expresii.

Spunînd noi că harul îndumnezeirii e numit uneori de Părinți și dumnezeire, o dată ce și cei ce se învrednicesc de el devin dumnezei, dar că acest har nu e, după aceiași Părinți, nici ființa lui Dumnezeu, nici ceva din acei care primesc harul (doar e har și dar îndumnezeitor al Duhului), spunînd noi deci acestea, acela strîmbînd, răstălmăcind și defăimînd înțelesul dreptcredincios al celor scrise, ne bîrfește că cinstim doi dumnezei și două dumnezeiri. Și disprețuind categoric el însuși expresiile Părinților, ca să nu-l știe alții se servește de noi ca de-o mască în această disprețuire, atribuindu-ne-o nouă. Oare nu ne-a auzit, cu urechile lui, rostind frumoasa mărturisire pe care Părinții au numit-o simbolul dreptei credințe și nu e acesta un semn suficient al celor ce cinstesc un singur Dumnezeu și se închină unei singure dumnezeiri în trei ipostasuri perfecte? Dar, cum e și firesc, acești teologi recenți nu țin această mărturisire de simbol al adevăratei credințe în Dumnezeu. Ce adică? Nu ne știu că recunoșteam în Hristos două naturi și două voințe și lucrări? Dacă cîte una din acestea e omenească, evident că rămîne cîte una dumnezeiască. Cum nu cinstim atunci un singur Dumnezeu, noi care cinstim o natură, o voință și o lucrare?

Și apoi ne-am botezat noi cumva în alt Dumnezeu, decît acești noi acuzatori ai noștri? Și noi botezăm și acum în același Dumnezeu. Deci sau

cinstim și noi un singur Dumnezeu în care ne-am botezat și ne botezăm prin darul Lui cel mare, sau nu cinstesc nici ei un singur Dumnezeu. Astfel acuzatorii creștinilor sînt acuzatorii lor înșiși. Ar fi trebuit să zicem că cinstim doi dumnezei și două dumnezeiri, cîte una a fiecăruia din ei, și atunci am fi fost cu dreptate supuși acuzei. Pînă nu zicem aceasta, vina pe care o inventează aceștia de la ei, se întoarce asupra lor nu numai ca asupra unora ce defăimează, ci și ca asupra unora ce alterează dogmele dreptei credințe. Dar despre acestea ajunge. Acum trebuie să revenim la continuarea pe care ne-am propus-o[1].

[1] Urmează în codici partea a II-a a tratatului, intitulată: *Despre participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare. Sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*. Noi însă n-o mai traducem.

ANTIRETICUL AL CINCILEA

contra celor scrise de Achindin împotriva luminii harului și a harismelor duhovnicești

Capitolele celui de-al cincilea cuvînt antiretic contra lui Achindin

1. Achindin e mai orb la înțelegere ca cei orbi în ce privește vederea senzorială; căci nu numai că ignoră lumina dumnezeiască, ci și afirmă despre ea lucruri contrazicătoare.

2. Cuvinte de-ale lui Achindin, care examinate arată multiplu că cel ce le-a rostit socotește aceeași lumină aici făptură, aici ființa lui Dumnezeu.

3. Din pricina înțelesului multiplu al cuvîntului Dumnezeu, *Părinții uneori au afirmat, alteori au negat vederea lui Dumnezeu. Aceasta neînțelegînd-o Achindin, se războiește cu cuvintele Părinților ridicînd pe unele împotriva altora.*

4. Același lucru îl face și în legătură cu cuvîntul a vedea, *care încă are un înțeles dublu, dovedindu-se că ține providența dumnezeiască de creată.*

5. Dovezi și din ceea ce spune el însuși, că lumina ce-a strălucit pe Tabor e necreată și nu e ființa dumnezeiască, deși el nu vrea să admită aceasta.

6. Critica mai amănunțită a unei propoziții a lui, dovedindu-se că lumina aceea dumnezeiască este sfînta vedere a sfinților, iar Achindin că nu socotește pe nici unul dintre aceia de adevărat teolog și că se opune și poruncilor evanghelice.

7. Nu numai că socotește această lumină aici creată, aici ființa lui Dumnezeu, ci declară că n-a fost văzută nici măcar de cei trei, cărora înainte spunea că li s-a arătat.

8. Aducînd doi martori, pe Ioan Gură-de-Aur și pe Grigorie Teologul, pe unul îl aduce împotriva sa, iar pe părintele Gură-de-Aur îl și bîrfește.

9. Privează de vederea sfintei lumini și pe cei ce s-au suit împreună cu Domnul pe Tabor.

10. Din cele ce spune arată și pe Duhul Sfînt că e făptură.

11. Altă enunțare a lui Achindin din care se arată că socotește pe Dumnezeu fără voință și fără lucrare, iar făpturile le ține de coeterne cu El.

12. Alte enunțuri ale lui din care se arată că declară pe toți divinii teologi și pe cei ce mărturisesc ca ei, politeiști.

13. Alte enunțări ale lui și o mărturie a lui Dionisie cel Mare, din care se arată că această mărturie o alterează și o răstălmăcește, iar el propovăduiește mulți dumnezei și multe dumnezeiri.

14. Altă enunțare a lui din care se dovedește cugetînd că Dumnezeu nu ne-a promis cu adevărat pe Duhul Sfînt; căci nu deosebește pe credincioși de necredincioși.

15. Demonstrarea că cele șapte duhuri ce odihneau peste Hristos, potrivit profeției (Isaia 11, 2), este însuși Duhul Sfînt și că Achindin declarîndu-le pe acestea făpturi, pe însuși Duhul Sfînt îl face făptură.

16. Despre temerea de Dumnezeu, ce este și cum se produce în cei vrednici.

17. Iarăși despre cele șapte duhuri că sînt necreate. Lămurirea mărturiei adusă de Achindin nepotrivit contra lor. Despre a face și a lucra.

18. Achindin aduce contra harismelor Duhului și o propoziție a părintelui Ioan Gură-de-Aur, după ce o alterează.

19. Expunerea și lămurirea sigură a acestei propoziții a lui Ioan Gură-de-Aur.

20. Iarăși lămurire despre ce înseamnă, cui e adresată și de la cine vine mîngîierea din această propoziție.

21. Demonstrarea din ea că și pe necredincioși și animalele necuvîntătoare, ba, vai, și pe demoni îi face Achindin mădulare ale lui Hristos și socotește că se vor împărtăși înaintea credincioșilor de promisiunea celor viitoare.

22. Demonstrare prin împărțire, care sînt harismele duhovnicești și care cele neduhovnicești.

23. Nu sînt necreate toate harismele duhovnicești. Ce este necreat în ele?

24. Demonstrarea mai pe larg, că nu e ființa Duhului Sfînt, lucrarea și harul Lui.

25. Achindin interpretînd rău cuvîntul întreg *în ce privește pe Dumnezeu, se arată pe sine, vai ce nebunie, mai sus și decît Hristos.*

26. Sfinții interpretează în chip diferit cuvîntul întreg *la Dumnezeu. În cîte feluri? Propozițiii de-ale lui Achindin care contrazic limpede pe sfinți și sînt pline de blasfemii absurde.*

27. La Dumnezeu existînd o dublă deosebire, cum a fost dovedit de teologi, cînd folosim în legătură cu una cuvîntul întreg, *nu se cuprinde în el și cealaltă. Cele ce se împărtășesc de Dumnezeu, se împărtășesc de lucrarea, nu de ființa dumnezeiască.*

28. Înțelepciunea și virtutea dată celor îndumnezeiți de la Dumnezeu, încă este lucrarea dumnezeiască a Duhului Sfînt.

•

Capitolul 1

Ce cuvînt ar putea convinge pe cei ce resping lumina adevărului? Aceștia, închizîndu-și o dată pentru totdeauna ochiul sufletului, sau întorcîndu-l spre întuneric și umplîndu-și-l de beznă, cred asemenea lor și pe cei ce s-au învrednicit în diferite timpuri să vadă și să experieze strălucirea lui Dumnezeu. Iar dacă e vreunul din cei de azi, care, silindu-se și învrednicindu-se de mila dumnezeiască, pătimește fericit acea fericită vedere, aceștia se străduiesc să demonstreze că nu vede nimic de felul acesta. Ba nu se aseamănă numai cu cei ce și-au întors ochii spre un loc întunecos, ci și cu cei cu ochii scoși. Căci precum aceia pipăind lucrurile fără să le vadă, aseamănă lucrul pipăit cu diferite obiecte, închipuindu-și-l acum una acum alta și formîndu-și diferite păreri despre unul și același lucru, — la fel aceștia, pipăind cu o cugetare întunecoasă lumina atotdumnezeiască, își formează multe și diferite păreri despre ea. Ba au întrecut chiar, în direcție rea, și pe orbi în mare măsură. Căci nu sînt numai în neștiința negativă, ca aceia în lipsa vederii, nici nu trec simplu de la o părere la alta, cum judecă aceia cele văzute prin pipăit, ci rostesc cele mai contrazicătoare păreri despre aceeași lumină care e așa de importantă.

Capitolul 2

Cel ce mai înainte demonstra pe larg că această lumină e făptură și cobora la același nivel cu ea pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfînt, căci una este strălucirea aceasta și vine dintr-o singură dumnezeire a Celor trei, — același, întorcîndu-și acum mișelia spre cei ce trăiesc după voia lui Dumnezeu și cercînd să rupă din acea viață pe cei ce s-au înălțat la nivelul cerut de desăvîrșirea lui Hristos, iată ce zice: „E de observat și aceea că nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini și altora, chiar dacă s-ar înălța cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu; teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieștii apostoli, dar și aceia s-au împărtășit de ea numai datorită condescendenței dumnezeiești. Dacă ar fi învățat altfel teologii, s-ar contrazice pe ei înșiși și unul pe altul, o dată ce afirmă că nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decît din făpturi, fie el Moise, sau Pavel

cel ce s-a urcat pînă la al treilea cer, ori fie mai sus și decît Pavel și împărtășească-se de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească, de virtuțile dăruite nouă de Dumnezeu prin care ne curățim în Duh și de fructele Duhului". Vai, vai! Ce grozav pătimește un suflet ros pînă la rădăcini de invidie și care caută mărirea de la oameni; mai ales dacă plin de aceste patimi se ocupă cu cele privitoare la Dumnezeu și încă cu scop de ceartă. Care dintre cei ce au ținut în decursul timpului strîns la dreapta credință, a scornit vreodată astfel de rătăciri? Cine s-a mai folosit așa de ușuratic de cuvinte, ca de niște fluxuri dese din golful mării, schimbînd mereu părerile nelegiuite cu alte păreri la fel de nelegiuite și lunecînd astfel pe nesimțite în afirmațiile cele mai contrazicătoare, dar deopotrivă de rele?

Căci iată-l acum pe acesta, care mai înainte se silise să dovedească pe larg că lumina aceea este făptură, dezvăluindu-se prin ceea ce zice că ține aceeași lumină (auzi îndrăzneală!) drept ființa lui Dumnezeu și încercînd cu multă viclenie s-o dovedească necreată, mai bine zis făcînd-o în ceva care e și creat și necreat (κτιστοακτιστον). Ca să se vadă limpede părerea lui de acum, i-am citat toată fraza. Într-adevăr, ceea ce nu poate fi văzut de nimeni, fie acela Moise, sau Pavel cel ce s-a înălțat pînă la al treilea cer, sau chiar mai presus de Pavel și învrednicit de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească, — ce poate fi altceva decît ființa lui Dumnezeu, care nu iese din sine, nu se manifestă și nu se poate vedea nicidecum de nimeni? Nu se rușinează nenorocitul nici de istoria evanghelică, nici de cuvintele Domnului. Căci Domnul a prevestit că unii vor vedea împărăția lui Dumnezeu ce va veni întru putere, prin lumina aceea; ca să arate că aceeași lumină neînserată va fi văzută limpede după sfîrșitul veacului acesta de toți fiii veacului viitor. Iar evangheliștii istorisesc că nu numai apostolii au văzut slava aceea ascunsă, ci și Moise și Ilie, care s-au adunat atunci acolo într-un chip negrăit și vorbeau cu Hristos și prevesteau moartea Lui pe care avea s-o pătimească în Ierusalim. Achindin însă declară: „Nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini și altora, chiar dacă s-ar înălța cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu, chiar dacă ar fi Moise însuși; teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieștii apostoli, dar și aceia s-au învrednicit de ea numai datorită condescendenței dumnezeiești". Iar puțin mai sus zice: „E drept că s-a arătat slava și dumnezeirea lui Iisus apostolilor în Tabor, dar nu ca ceea ce e în sine (καθ' εαυτην); căci dumnezeirea ca ceea ce e în sine, e nevăzută". Ce numește el aici dumnezeire? Evident ființa lui Dumnezeu, căci aceasta nu se manifestă ca ceea ce e în sine. Scriind deci că s-a arătat apostolilor pe munte lumina, dar numai în urma condescendenței divine și nu ca ceea ce e în sine, căci ființa lui Dumnezeu e în sine nevăzută, — nu face limpede lumina aceea, ființă a lui Dumnezeu? Apoi, aceeași lumină, întrucît a fost văzută, e, după el, iarăși creatură; căci nimic ce devine în oarecare fel vizibil nu e, după el, necreat. Întrucît însă a fost văzută numai de apostoli și nu o poate vedea nimeni dintre ceilalți, fie acela chiar înger, e sigur că e altceva decît creaturile; e, după el, însăși ființa lui Dumnezeu, căci zice, în multe locuri din scrierile sale, că „nu există nici o strălucire și har necreat, care să nu fie ființa lui Dumnezeu".

Adăugînd la cuvintele citate mai sus și altele, produse și ele de aceeași cugetare stricată, cum vom arăta mai încolo, revine după aceea iarăși prin alte cuvinte la aceeași idee, făcînd din această lumină ființa lui Dumnezeu. Căci zice iarăși: „Altceva este taina aceea și altceva este vederea și teologia tuturor celorlalți oameni oricare ar fi ei". Dacă vederea luminii aceleia din Tabor e altceva decît a tuturor celorlalți oameni, oricare ar fi ei, ca una ce e mai presus de toate, fie cel ce vede Moise, sau Pavel, sau chiar cineva mai presus de ei și învrednicit de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească, — urmează că nici ceata cealaltă a apostolilor, afară de cei trei, n-a văzut niciodată acea lumină, ca fiind mai presus de ei. Dar mai înainte însuși Achindin a spus că acea lumină e creată. Ce creatură și ce vedere este însă de care să nu fie vrednici acei mari și divini luminători, împreună cu Moise, cu Pavel și cu arhanghelii înșiși, și aceasta în veci? Din ce motiv apoi „este altceva taina aceea și altceva vederea și teologia tuturor celorlalți oameni oricare ar fi ei?". „Deoarece, zice, nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît din creaturi". Deci lumina aceea e necreată și n-a văzut-o, după Achindin, nici Moise, nici Pavel, nici înger, nici arhanghel. Iar dacă e necreată, e și ființa lui Dumnezeu, căci tot ce e necreat e după el ființă. Dar spune-ne, o învățătorule al celor tainice, cei trei apostoli cum au văzut? „Prin condescendență dumnezeiască", zice.

Întrebăm iarăși: Ceea ce au văzut prin condescendență a fost o lumină necreată sau numai o lumină creată și sensibilă. N-a fost lumină necreată ceea ce au văzut, zice, „căci nimic ce vine la vederea ochilor trupești în oarecare fel nu e necreat, fie cel ce vede Moise, fie Pavel cel ce s-a înălțat pînă la al treilea cer, fie vreun înger care se atinge de vederea dumnezeiască, și nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît prin creaturi". E limpede că a coborît iarăși la starea de creatură acea lumină, rupînd nenorocitul în

chip absurd strălucirea naturii dumnezeiești de natura dumnezeiască. Vedeți cum cade în extreme dintr-un moment într-altul?

Capitolul 3

E drept că numai fără voie numește acea lumină necreată, de frica hotărîrii sinodale. De aceea o face aceasta cu o duplicitate vicleană și în termeni neclari; și e mai grabnic întru a nega acest lucru decît a-l afirma. Pe cînd pentru a dovedi acea lumină creată pune în joc toată frumusețea cuvintelor și toată silința sa. În scopul acesta aduce și cuvintele: „Nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu altfel decît prin fapturi", care spune că sînt cuvintele tuturor teologilor. Prin aceasta se dovedește că e plin de sminteală furioasă, căci folosește cuvintele teologilor tocmai împotriva cugetării lor. *A vedea* are un dublu înțeles: uneori arată că cineva înțelege pe Dumnezeu, în marginile posibilității; alteori că are pe Dumnezeu în sine și prin amestecul cu harul dumnezeiesc se bucură de vederea tainică și de contactul cu El. Așa ne învață purtătorii de Dumnezeu. „Harul, zice careva dintre ei, deși dă bucurie celor ce se împărtășesc de el, nu dă și înțelegere". Dar și numele *Dumnezeu* e comun atît ființei dumnezeiești cît și puterii și lucrării și ipostasurilor dumnezeiești.

Potrivit cu acest dublu înțeles, putința vederii lui Dumnezeu s-a și negat și s-a și afirmat. „Pe Dumnezeu, zice, nimeni nu l-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18); sau: „Pe care nu l-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-l vadă" (I Tim. 6, 16); sau: „Nimenea nu va vedea fața mea și să fie viu" (Ieșire, 33, 20), zice Dumnezeu către Moise. Pe de altă parte, Creatorul se vede din frumusețea fapturilor, și „fericiți cei curați la inimă că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 4, 8); apostolul zice că „vom vedea atunci față către față" (I Cor. 13, 12); „îngerii celor ce se apropie de Dumnezeu, văd pururea fața Tatălui lor celui din ceruri" (Mt. 18, 10); iar Iacob zice: „Am văzut pe Dumnezeu față către față și s-a mîntuit sufletul meu" (Facere 32, 30). Aceste locuri nu stau în contrazicere unele cu altele, ci stau în cel mai perfect acord, schimbarea înțelesului cuvintelor procurînd teologiei o mărturisire fără contraziceri.

Putința vederii lui Dumnezeu e negată de teologi întrucît socotesc pe Dumnezeu necuprins după ipostasul și ființa Lui. „Fericita dumnezeire, zice dumnezeiescul Maxim, e după ființă atotnegrăită și atotnecunoscută, nelăsînd celor de după ea nici cea mai mică urmă pentru înțelegerea ei". Iar profetul zice: „Nimeni n-a stat în fața lui Dumnezeu, și nimeni nu va vedea fața lui Dumnezeu și să fie viu". Grigorie Teologul declară și el: „Natura lui Dumnezeu n-a văzut-o și n-a exprimat-o nimeni"[1], iar Ioan Gură-de-Aur spune: „A-ți închipui că scrutezi ființa lui Dumnezeu, înseamnă a dezminți și pe însuși cel ce a zis: Deasupra cerurilor voi așeza tronul meu". Deci teologii neagă putința vederii lui Dumnezeu, întrucît Îl socotesc după ființă cu totul necuprins. Dacă însă afirmă că se vede Creatorul din creaturi, nu învață că se vede din fapturi ființa dumnezeiască, căci tocmai aceasta este ceea ce neagă ei limpede, ci spun că din lucruri se înțelege puterea și lucrarea (ενεργεια) dumnezeiască. „Cum ar fi posibil zic, să cunoști din creaturi, ființele"[2]; sau: „Nu din lucrurile meșterului, ajungem la cunoașterea ființei lui, ci *din* cel născut cunoaștem natura născătorului"[3]; sau: „Fapturile arată înțelepciunea, dibăcia și puterea, dar nu ființa; ba nici măcar puterea Făcătorului n-o înfățișează în chip necesar întreagă"[4]. Achindin însă aduce împotriva celor ce spun în consonanță cu Părinții că din fapturi nu cunoaștem ființa, ci puterea dumnezeiască, cuvîntul teologilor că „Dumnezeu se vede din fapturi", ca și cînd din fapturi s-ar vedea și s-ar cunoaște însăși ființa dumnezeiască. Nu ridică prin aceasta pe teologi împotriva lor înșiși?

Capitolul 4

Iar dacă a zis Domnul că se va arăta celor evlavioși, dumnezeiescul *Ciril* spune că aceasta „nu va fi o cunoaștere prin cugetare, ci un mod deosebit de luminare; avînd pe Domnul sălășluit în ei, îl vor privi cu ochii minții prin Duhul Sfînt". La fel dumnezeiescul *Grigorie al Nisei* zice că „frumusețea ce întrece toate cele supralumești și cerești, de care a spus nemincinosul cuvînt că o vor vedea cei curați la inimă, e mai presus de orice nădejde și de orice închipuire formată prin cugetări".

De felul acesta va fi vederea fericită a celor curați la inimă. De felul acesta va fi înfățișarea și împărtășirea luminii feței lui Dumnezeu, destinată celor deveniți după chipul lui Hristos. S-a spus doar: „Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale Doamne". „Auzind de fața lui Dumnezeu, zice *teologul cu gură de aur*, să nu-ți închipui ceva trupesc; aici indică lucrarea, arătarea Lui". Așa a văzut, după teologul din Damasc, și Moise fața lui Dumnezu în Sinai. Așa vor vedea, după cuvîntul apostolesc, cei ce se curățesc mînați de o

[1] P.G. 36, 52.
[2] Vasile cel Mare, P.G. 29, 648 A.
[3] Idem, P.G. 29, 648 D.
[4] Idem, P.G. 29, 648 A.

asemenea nădejde; nu prin oglindă, nici prin ghicitori, ci fața către fața. „Căci a pus întunericul drept ascunziș Sie-și, zice Grigorie cel cu numele de teologul, ca să nu vadă ușor firea întunecoasă frumusețea cea ascunsă și de puțini meritată; iar lumina să se întîlnească cu lumina care atrage continuu spre înălțime prin dorință; și mintea curată să se apropie de cea preacurată. Primul lucru să se arate acum; al doilea pe urmă, ca preț al virtuții și al tendinței spre el"[1].

Achindin însă respingînd modul acesta deosebit de luminare dumnezeiască a celor evlavioși, care e altceva decît cunoștința prin cugetare a celor ce se ocupă fidel cu ea, aduce cuvintele teologilor despre cunoștința prin cugetare: că Dumnezeu poate fi văzut, adică înțeles din făpturi de toți cîți străvăd, cugetînd, prin înțelepciunea ce se arată, pe Cel ce a făcut toate întru înțelepciune; adică de toți cîți Îl cugetă prin analogie. Achindin susține că sînt una și aceeași, cele ce sînt așa de deosebite întreolaltă. Căci ce are comun raționamentul, cu împărtășirea de Dumnezeu; ipoteza, cu luminarea misterioasă; știința din analogie, cu zidirea și bucuria din lumina negrăită și nesfîrșită, bucurie produsă, după *Vasile cel Mare*, de amestecul luminii cu cei vrednici? Cum sînt același lucru și nu se deosebesc deloc cele ce sînt proprii celor îndumnezeiți și cele ce le avem și noi toți, ba și unii dintre înțelepții elinilor cum zice și dumnezeiescul *Grigorie al Nisei*? Nu e stăpînit de dușmănie și nebunie Achindin care folosește cuvintele teologilor împotriva cugetării lor, făcîndu-le să se ciocnească între ele?

Cuvintele: *a vedea pe Dumnezeu*, au deci, cum am dovedit, două sensuri. Unul: a dobîndi cineva pe Dumnezeu în sine și a-L vedea prin luminarea ce vine din El, iar al doilea: a cunoaște și a înțelege pe Dumnezeu, nu în modul deosebit al luminării de care se bucură cei evlavioși. Dar și cunoașterea lui Dumnezeu are un înțeles dublu. O arată aceasta *Vasile cel Mare*, adresîndu-se celor ce pretindeau că văd ființa lui Dumnezeu și ziceau: „Nu pe Dumnezeu pe care nu-L cunoaștem, ci pe care Îl cunoaștem, Îl venerăm". Vasile cel Mare le răspunde: „A cunoaște pe Dumnezeu are multe înțelesuri. De fapt spunem și noi că cunoaștem măreția lui Dumnezeu, puterea, înțelepciunea, bunătatea, providența Lui, dreptatea judecății Sale, calitatea Lui de Făcător, de preștiutor și de răsplătitor, dar nu și ființa însăși. Să nu ne încurce pe noi din cauza simplității. Lucrările (*ενεργειαι*) lui Dumnezeu sînt variate; ființa lui e însă simplă. Noi zicem că cunoaștem pe Dumnezeul

[1] P.G. 36, 189 - 192.

nostru din lucrările dumnezeiești; de ființă însă nu putem să ne apropiem"[1].
Dacă deci din lucrările dumnezeiești, din providență, înțelepciune, bunătate,
putere creatoare și preștiutoare, zicem că cunoaștem pe Dumnezeu, iar
Achindin spune că după teologi nimeni nu poate cunoaște altfel pe Dum-
nezeu decît din făpturile lui, nu e clar că socotește făptură providența dum-
nezeiască, puterea lui făcătoare și preștiutoare, bunătatea și înțelepciunea
Lui, din care se cunoaște Dumnezeu? Nu e clar că hirfește pe teologi,
atribuindu-le o astfel de părere, că le răstălmăcește și alterează cugetarea
dreptcredincioasă și le face cuvintele să se lupte întreolaltă? Să nu ne
amăgească cu cuvîntul *Dumnezeu*, care e comun și ființei lui Dumnezeu și
lucrărilor dumnezeiești; căci unul este Dumnezeu în ființă și lucrare, unul
singur ca ființă atotputernică. Din creaturi nu privim pe Dumnezeu, ci
cunoaștem, nu ființa Lui, ci puterile și lucrările Lui necreate. Din aceste
puteri și lucrări necreate apoi cunoatem pe Dumnezeul nostru, că e ființă
atotputernică.

Capitolul 5

O dată ce e limpede că din făpturi nu se poate cunoaște ființa lui Dum-
nezeu, Varlaam și Achindin, susținînd că apostolii au văzut în Tabor printr-o
lumină creată lumina necreată, afirmă, fără voia lor, ceea ce se silesc să
combată: afirmă că există o oarecare lumină necreată, care nu e ființa lui
Dumnezeu. Căci lumina aceea care e, după ei înșiși, necreată, este o lucrare
și nu ființa lui Dumnezeu dacă se cunoaște prin ceva creat. Reiese deci că
nu știu ce zic și ce afirmă. Iar dacă afirmă tot ei, cum o și fac, că lumina
aceea, după ei înșiși necreată și cunoscută de apostoli pe Tabor printr-o
lumină văzută, e ființa lui Dumnezeu și însuși ipostasul Cuvîntului lui Dum-
nezeu, iar pe de altă parte știm că ființa lui Dumnezeu se cunoaște, după
teologi, prin lucrările necreate, — urmează că lumina văzută de apostoli pe
Tabor e o lucrare necreată a lui Dumnezeu. Cum se vede și-au țesut sofis-
mele, fără să-și dea seama, tocmai împotriva lor, ignorînd și falsificînd nu
numai învățăturile teologilor ci și pe ale lor.

Despre misterioasa și dumnezeiasca luminare, ce se petrece numai în cei
evlavioși, ca și despre aceea că expresiile „pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut
vreodată", și celelate asemănătoare exprimă că Dumnezeu după ființă nu e
văzut nici chiar de cei sfinți, — am tratat foarte limpede atît în scrierile

[1] P.G. 32, 869.

noastre către Varlaam, cît și în *Cuvîntul al doilea și al patrulea* din cele publicate de noi contra scrierilor lui Achindin. Fiindcă acum Achindin susține că și în Tabor apostolii au văzut pe Dumnezeu din creaturi, ca toți ceilalți oameni, cum afirmă iarăși „că lumina de pe Tabor nu e comună tuturor, ca fiind mai presus de toate și că alta e ființa acestei taine și alta a vederii și teologiei tuturor celorlalți, oricare ar fi ei, fie Moise cel ce cugetă pe Dumnezeu teologic sau Îl privește, fie Pavel cel ce s-a urcat în al treilea cer, fie chiar cineva mai presus de ei, vreunul învrednicit de stare și demnitate îngerească sau arhanghelească"? Nenorocitul pățește acestea fiindcă vrea să placă tuturor și fiindcă se acomodează multiplu după părerile tuturor, neavînd de Dumnezeu și de adevăr nici o grijă. De aceea, aici declară creatură acea lumină, aici necreată, se înțelege într-un sens greșit. Altădată iarăși spune că nu este nici una, nici alta. Uneori o face chiar fantomă cu totul nesubsistentă. Ba, ceea ce și a spune e înfricoșat, cîteodată o numără între cei răi.

Capitolul 6

După ce s-a silit mai înainte să dovedească pe larg că acea lumină e creatură, vrînd acum să se acopere pe sine, dar deodată cu aceasta să rămînă totuși contrar sfinților și nouă care sîntem de acord cu ei, încearcă să umbrească impietatea de mai înainte cu o alta. Și zice: „E de observat că nici un teolog recunoscut n-a spus că acea lumină e comună și celorlalți, chiar dacă ar ajunge cineva la cea mai înaltă vedere, ci au mărturisit-o numai pentru apostoli". Ce spui? Nu e acea lumină răsplată comună a tuturor celor ce trăiesc după Dumnezeu? Dacă-i așa nici de împărăția lui Dumnezeu nu se vor împărtăși toți. Căci însuși Domnul a spus că tocmai această lumină e împărăția lui Dumnezeu. A mințit și Daniil și profeția lui care a povestit că „se va da împărăția sfinților Celui Prea Înalt și că aceeași împărăție o vor avea Dumnezeu și sfinții" (Daniil, 7, 27). Dacă-i cum spune Achindin, împărăția aceea nu va fi și nu se va da tuturor celorlalți care sînt așa de mulți, ci se va da numai celor trei ce s-au urcat atunci pe munte. Dar spune și *Dionisie cel Mare*: „Iar cînd vom deveni nestricăcioși și nemuritori și vom ajunge la starea preafericită și în chipul lui Hristos, vom fi, potrivit Evangheliei, totdeauna cu Domnul. Atunci ne vom umple de arătarea Lui văzută prin preacurate vederi, arătare care ne va înconjura de strălucire prin razele ei atotluminoase, așa cum a înconjurat pe învățăcei Schimbarea la Față"[1].

[1] P.G. 3, 592.

Atanasie cel Mare încă zice: „Domnul va veni iarăși radiind din sfîntul Său trup, luat din Maria, slava cea negrăită, așa cum a arătat-o în parte pe munte"; iar *Grigorie Teologul* ne spune că va veni „așa cum a fost văzut sau cum s-a arătat ucenicilor în munte, dumnezeirea biruind trupul". Cum zic acestea Părinții amintiți, dacă nu e comună tuturor celorlalți sfinți acea lumină, ci s-a arătat în chip negrăit numai celor trei apostoli. Fiindcă dușmanul acesta al luminii, încercînd să priveze de lumină pe fiii luminii, se silește, dus de-o covîrșitoare sminteală, să arate pe sfinți, împotriva voii lor, de acord cu el, răstălmăcindu-i pe toți și declarînd că nici unul nu socotește această lumină comună celor luminați — hai să-i înfățișăm mai pe toți mărturisind că e comună tuturor. Făcînd aceasta, Achindin sau va lepăda întunericul de pe cugetarea sa și va privi spre strălucirea adevărului ajutat fiind de mulțimea atîtor martori ai luminii sau, necăindu-se nici așa de opinia sa nelegiuită, își va lua cu dreptate încă de aici arvuna rușinii viitoare și a durerii ce vine din această rușine și ține tot veacul viitor.

Zice deci Părintele *Gură de Aur în pareneza către Teodor*: „Toate ale vieții viitoare vor fi ziuă, strălucire și lumină. Acum nu sînt așa. Ziua aceea e cu atît mai strălucită ca cea de aici, cu cît aceasta e mai luminoasă ca o candelă. Atunci nu va fi nici noapte, nici seară niciodată, ci o altfel de stare pe care numai cei ce se vor învrednici de ea o vor cunoaște. Iar ceea ce va întrece acestea toate, va fi bucuria de a petrece neîntrerupt cu Domnul, împreună cu puterile de sus. Că aceste cuvinte nu sînt podoabă goală, să mergem cu gîndul pe munte unde s-a schimbat Hristos la față, să-L vedem luminînd cum a luminat, deși nici atunci nu ne-a arătat toată strălucirea veacului viitor"[1]. Iar către *cea ajunsă de curînd văduvă*, scrie: „Trupurile celor ce au bineplăcut lui Dumnezeu vor îmbrăca atîta slavă cîtă nici nu pot vedea acești ochi. Oarecare semne și urme întunecoase ale acestor lucruri s-a îngrijit Domnul să ni se dea atît în Vechiul cît și în Noul Testament. Acolo fața lui Moise era luminată de atîta slavă, încît n-o puteau privi ochii israelitenilor. În Testamentul Nou cu mult mai puternic și decît fața lui Moise a luminat cea a lui Hristos"[2]. Iată ce zice și dumnezeiescul *Ciril*: „Domnul, arătînd că învierea sfinților va fi atotslăvită, a zis: Atunci drepții vor străluci ca soarele; iar ca să fie crezut că vorbește adevărat, a hărăzit ucenicilor anticipat vederea acelora, schimbîndu-se la față în munte". O dată ce acolo aceasta e răsplata comună a tuturor creștinilor adevărați, iar arvuna bunurilor viitoare s-a dat

[1] P.G. 47, 291.
[2] P.G. 48, 603.

aici, cum nu se oferă și aici în oarecare măsură îndeobște tuturor celor ce se ostenesc?

Ce zice apoi alt Părinte? „De aceea s-a suit Domnul pe munte retrăgîndu-se dintre ceilalți și a arătat pe cînd se ruga strălucirea aceea negrăită a luminii, ca să arate fructul sfințitei isihii și al rugăciunii". Și adaugă: „Căci mama rugăciunii e isihia; iar rugăciunea e manifestarea slavei dumnezeiești. Cînd ne închidem simțurile și ne întîlnim cu noi înșine și cu Dumnezeu și eliberați de jurul extern al lumii, venim înăuntrul nostru, atunci vedem clar în noi împărăția lui Dumnezeu, căci *împărăția cerurilor*, care e împărăția lui Dumnezeu, e *înăuntrul nostru*, a spus Iisus Dumnezeu". Nu socotește și acesta deci vedere comună a celor ce persistă cu adevărat în isihie și rugăciune, acea lumină? Căci și acesta numește acea lumină împărăție a lui Dumnezeu, ca și Domnul. *Andrei*, luminătorul preastrălucit al *Cretei*, zice: „Ce vrea să facă sau să învețe Mîntuitorul suind pe ucenici pe munte? Să arate slava și strălucirea atotluminoasă a dumnezeirii Sale, în care a mutat natura care a auzit cuvîntul: *Pămînt ești și în pămînt te vei întoarce*. Potrivit învățăturii nemincinoase a teologilor, marele dar al dumnezeirii preacurate vine pînă la noi ca o curgere îmbelșugată dintr-un izvor etern. Prin aceasta vrea ca înțelegînd noi adîncul celor săvîrșite atunci, cu ajutorul acestei cunoștințe să facem mai activ harul, după pilda Celui ce s-a schimbat la față, ca să lucreze și în noi acea taină minunată și neobișnuită"[1].

Vezi că de aceea a strălucit pe munte Mîntuitorul, ca să ne învețe ce este darul îndumnezeirii; să ne învețe ce e lumina aceasta. Și ca știind și crezînd noi aceasta, să se lucreze și în noi taina aceea neobișnuită, scoțîndu-ne mistic și negrăit din întuneric, ca să vorbim ca apostolul, și mutîndu-ne în lumina aceea minunată.

Vasile cel Mare zice: „Răsplata virtuții e că devii dumnezeu și strălucești în lumina cea preacurată, devenind fiu al zilei aceleia care nu e întreruptă de întuneric; căci alt soare o face pe aceea, un soare care răspîndește lumina cea adevărată și care după ce începe să ne lumineze nu mai e ascuns de apusuri, ci, învăluind toate în puterea lui luminătoare, produce neîntrerupt și veșnic lumină în cei drepți, prefăcînd în tot atîția sori pe cei ce se împărtășesc de acea lumină; căci s-a zis că *drepții vor străluci atunci ca soarele*". Nu declară oare și acesta comună celor ce trăiesc virtuos, acea lumină în care a strălucit Domnul arătîndu-se și în care va străluci iarăși cînd va

[1] P.G. 97, 932 - 933.

reveni? Tot *Vasile cel Mare* mai spune în alt loc: „Frumusețe a Celui cu adevărat puternic este dumnezeirea Lui înțeleasă și văzută; frumusețea aceasta au văzut-o și Petru și fiii tunetului pe munte"[1]. Sau: „*Frumusețe* adevărată și prea iubită, văzută numai de cel curat la minte, este aceea ce se află în jurul naturii dumnezeiești și fericite. Acela care privește întins spre ea prin raze și haruri, primește ceva din ea, colorîndu-se la față cu o strălucire înflorită, ca dintr-o vopsea. De aceea și Moise, împărtășindu-se de acea frumusețe, pe cînd vorbea cu Dumnezeu, fu slăvit la față"[2]. Spunînd și acestea, marele Vasile oare nu socotește acea lumină, comună tuturor celor ce s-au curățit?

Iar fratele său, care cugetă frățește cu el, zicînd despre marele Pavel că „îndată s-a umplut de iubire pentru frumusețea dumnezeiască ce strălucea în fața ochilor", oare nu spune prin aceasta că și dumnezeiescul Pavel a văzut acea frumusețe, adică lumina? *Macarie cel Mare* încă spune în capitolele metafrazate de Metafrastul: „Lumina ce a luminat și fericitului Pavel în drum, prin care a fost și ridicat pînă la al treilea cer și-a auzit taine negrăite, n-a fost luminarea vreunor idei sau vreunei cunoștințe, ci strălucirea ipostatică a puterii Duhului celui bun, în suflet. Intensitatea covîrșitoare a acestei străluciri neputînd-o suporta ochii trupului, au orbit. Prin ea se descoperă toată cunoștința, iar Dumnezeu se face cunoscut cu adevărat sufletului învrednicit și iubit"[3]. Vezi că și acesta afirmă că lumina aceea e comună oricărui suflet iubitor și iubit de Dumnezeu? Căci zice și în alt loc: „Slava feții lui Moise o primesc acum în suflet sfinții"[4]. Sau: „Slava aceea nemuritoare ce-a venit prin descoperire în trupul lui Moise, luminează acum fără întrerupere în fața nemuritoare a omului lăuntric la cei învredniciți"[5]. Iar vestitul *Grigorie Teologul* zice: „Fu scurtă lucirea marii lumini care a izbit vederea lui Pavel cînd s-a întîlnit cu ea înainte de-a se fi curățit; de asemenea e scurtă picurarea luminii ce ajunge numai la cei sfinți. Căci a pus Dumnezeu întunericul să-L ascundă, ca să nu vadă natura întunecoasă ușor frumusețea cea ascunsă și meritată numai de puțini, nici obținînd-o ușor, s-o și lepede ușor din cauza ușurinței creaturii; iar lumina să se întîlnească cu lumina ce atrage pururea spre înălțime prin dorință și mintea curățită să se apropie de mintea cea preacurată. Primul lucru să se întîmple acum, iar al doilea, pe

[1] P.G. 29, 400 D.
[2] P.G. 29, 317.
[3] P.G. 34, 957 B.
[4] P.G. 34, 956.
[5] Ibidem.

urmă, ca răsplată a virtuţii şi a tendinţei de aici spre el". Nu-ţi pare că prin astfel de cuvinte e de acord şi el cu cei deopotrivă cu el de mari? Ce este apoi aceea ce zice un alt Părinte: „Abisul durerii a văzut mîngîierea; iar curăţenia inimii a primit luminarea. Şi luminarea e lucrare negrăită, văzută nevăzut şi înţeleasă neştiut"[1]. De care lumină îţi pare că vorbeşte? Iar sfîntul Isaac scrie: „Rugăciunea este puritate a minţii şi singură se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi". Sau: „Există o puritate a minţii peste care străluceşte în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalţă mai presus de rugăciune"[2]. Sau: „Vedem slava naturii Sale celei sfinte cînd binevoieşte Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovniceşti". Nu consideră el aici şi lumina drept slava aceea, dat fiindcă Vasile cel Mare aduce acea lumină în legătură cu natura dumnezeiască şi preafericită?

Dar *Vasile cel Mare*, afirmînd iarăşi ca una şi aceeaşi lumină a fost arătată în chip minunat în diferite timpuri sfinţilor lui Dumnezeu, declară după aceea că luminarea aceasta se hărăzeşte sufletelor sfinte şi „să ne rugăm să ajungă şi la noi". Pentru acest lucru se roagă şi întreaga Biserică prin rugăciunile ei, în fiecare zi, dar mai ales la amintirea anuală a dumnezeieştei Schimbări la Faţă. Că rugăciunea aceasta a fost eficace pentru Vasile cel Mare şi a ajuns şi la el acea lumină, care este luminarea sufletelor sfinte, ne-a descoperit *Grigorie al Nisei, în cuvîntarea funebră ce i-a dedicat-o.* Căci zice acesta: „A fost luminat Moise de lumina din rug? Putem povesti de-o vedere înrudită cu aceea şi în legătură cu acesta. Odată, fiind noapte, veni peste el strălucirea unei lumini, pe cînd se ruga în casă. Lumina aceea era ceva nematerial, luminînd locuinţa prin puterea dumnezeiască".

Dar Achindin, care a pornit război contra sfinţilor, decretează că „nici un teolog recunoscut n-a socotit acea lumină comună şi celorlalţi, chiar de s-ar fi înălţat careva pînă al al treilea cer, ci au mărturisit-o numai pentru apostoli". Aşadar acesta nu ţine de teolog recunoscut nici pe marele Dionisie, nici pe Atanasie cel Mare, nici pe Vasile cel Mare, nici pe Grigorie Teologul, nici pe altcareva dintre cei veneraţi de noi, ca să nu numesc pe fiecare în parte. Ba e clar că se ridică şi contra Dumnezeului teologilor. Căci El de aceea a arătat strălucirea aceea, rugîndu-se pe munte, strălucire veşnică, nestinsă şi neumbrită, ca să arate că e o răsplată comună a celor ce cred în El. Achindin însă învaţă pe toţi să nu creadă, negînd aceasta şi susţinînd

[1] Ioan Scărarul, P.G. 88, 813.

[2] Op. c., 140.

tocmai cele contrare. După el, însuşi Pavel, văzătorul celor mai minunate lucruri, n-a văzut şi nu va vedea nici în veacul viitor acea lumină.

Capitolul 7

Dar dacă e creată acea lumină ce s-a văzut, cum însuţi ai spus mai înainte, ce creatură şi ce vedere e aceea de care să nu fie vrednic Pavel? Şi nu numai Pavel, dar nici arhanghelii. Cum şi pentru care motiv oamenii şi arhanghelii şi îngerii, care nu văd, după tine, decît cele create şi numai din ele văd şi cunosc pe Dumnezeu, numai această creatură n-o văd şi n-o cunosc? Iar dacă e necreată şi e fiinţa lui Dumnezeu, cum de asemenea ai susţinut, zicînd că „e invizibilă chiar şi pentru Pavel şi pentru îngeri", spune cum ai putut susţine mai înainte pe larg că e creată? Dar fie acum necreat ceea ce era mai înainte creat (aşa te poartă nestatornicia înţelepciunii şi teologiei tale). Cum se poate deci că ceea ce au văzut Petru şi Iacob, Pavel nu s-a învrednicit să vadă? Fiindcă era Hristos în cer cînd a fost chemat Pavel? De altfel era însuşi El cel ce l-a chemat şi prin acelaşi fel de lumină s-a arătat, cum scrie dumnezeiescul Luca şi cum am arătat mai sus pe Părinţi zicînd şi cum Pavel însuşi mărturiseşte despre sine. Dar să fie cum vrei, că Pavel era pe pămînt, iar Hristos în ceruri şi, după înălţimea sau adîncimea teologiei tale, nu poate ajunge de sus pînă la noi strălucirea luminii dumnezeieşti. Îngerii şi arhanghelii nu sînt însă împreună cu El? Cu ce gînd îi priveşti şi pe ei, omule, de lumină? Şi aceasta cînd Părinţii spun limpede că „în lumina ce-a strălucit pe Tabor, cu care se hrăneşte imaterial tot ordinul spiritual al celor supralumeşti, e dată o probă de tot clară a iubirii de oameni, ce-o are faţă de noi Cuvîntul".

Dar Achindin, care riscă să cadă mereu în erezii direct opuse, susţinînd că acea lumină e necreată, şi spunînd-o aceasta uneori şi cu gura cu scop de amăgire, nu numai că îşi închipuie că e fiinţa lui Dumnezeu, ci declară acum iarăşi că n-a fost văzută nici măcar de aceia de care spunea mai înainte că au văzut-o. Aceasta se arată din cele ce spune mai departe în tratat. Căci zice: „Singura lumină necreată şi slava necreată, adică natura dumnezeiască e, ca ceea ce e în sine, cu desăvîrşire nevăzută". O dată ce, aşadar, singura lumină necreată şi slavă necreată e, după el, natura dumnezeiască, evident că atunci cînd numeşte sau prezintă acea lumină ca necreată, se cugetă la fiinţa lui Dumnezeu şi nu admite să fi fost văzută nici de cei trei apostoli pe munte; căci, şi după el, natura dumnezeiască e, ca ceea ce e în sine, cu desăvîrşire nevăzută. Şi de fapt, nu numai din cele ce zice în continuare, ci

și din cele ce le-a spus înainte e vădit că ține această lumină drept ființa dumnezeiască și că înlătură de la vederea luminii atotdivine din muntele Tabor pe apostolii care s-au suit în el cu Hristos. Cu această ocazie răstălmăcește și pe *Părintele Gură-de-Aur*. Căci îndemnînd întîi să lăsăm neatinse și nedezbătute, mai bine zis neascultate, cele spuse de sfinți referitor la lumina aceea, ca să nu propovăduim două dumnezeiri, pe cea nevăzută și lumina văzută, adaugă apoi, zăpăcindu-se deodată și contrazicîndu-se pe sine și făcînd îndată ceea ce însuși interzice, atîrnînd chiar adaosul interzis, adaugă adică: „Toate acestea le doboară categoric cu un cuvînt dumnezeiescul Gură-de-Aur, zicînd despre acest lucru, cînd explică, cuvintele: Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, nu s-ar fi văzut de nu ni se arăta prin trupul cu care era împreunat. A fost văzută deci slava și dumnezeirea lui Iisus de apostoli atunci. Dar nu goală și însăși ca ceea ce e în sine. Căci dumnezeirea, zice Teologul, e în sine nevăzută". Dar ceea ce e în sine nevăzut nici de sfinții îngeri, nici de oameni, ce e altceva decît ființa lui Dumnezeu? După ea, fiind Dumnezeu nevăzut de nimeni, prin lucrările Sale se face văzut în multe chipuri.

Capitolul 8

Cuvîntul lui Grigorie cel cu numele de teologul, prin care spune că dumnezeirea e în sine nevăzută, se raportează, așadar, la ființa lui Dumnezeu. Sau și la ipostasul Cuvîntului, prin care s-a unit cu frămîntătura noastră. Căci scriind contra celor ce ziceau că după patimi Cuvîntul a depus trupul, pe care l-a luat asupra Sa pentru noi, și nu mai e și nu va mai veni cu el, întreabă: „Ce e cu *pipăirea* Lui după *înviere*, sau cum va *mai* fi văzut de omorîtorii Lui? Căci dumnezeirea e, în sine nevăzută". Adică, dacă Cuvîntul lui Dumnezeu a depus întîi trupul și pe urmă a fost pipăit, cum zice istoria evanghelică, de mîinile apostolicești și dacă fără trup venind va fi văzut, după profet, de cei ce L-au omorît, urmează că a fost pipăit în Sine Cuvîntul lui Dumnezeu și în Sine va fi văzut, adică după ipostasul și natura Sa. De fapt, nici strălucirea naturii dumnezeiești în care va veni Cuvîntul lui Dumnezeu cu trupul, așa cum s-a arătat ucenicilor pe munte, nici aceasta nu o vor vedea cei ce L-au omorît și cîți sînt ca ei. *„Piară, zice, nelegiuitul ca să nu vadă slava Domnului"*. Așadar și aceasta e, ca ceea ce e în sine, nevăzută de aceia. Dar expresia lui Grigorie cel cu numele de Teologul se referă la ființa dumnezeiască și la ipostasul ce-a luat trup. Această expresie aducînd-o dușmanul luminii și din cauza aceea zicînd că apostolii prin trupul lui Hristos au văzut

pe munte lumina prea dumnezeiască, fiindcă zice Teologul că dumnezeirea e ca ceea ce e în sine nevăzută, — e clar că socoate că lumina aceea arată însăși ființa și ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu, despre care era și Cuvîntul teologului, cum s-a dovedit. În același timp arată că nici cei trei apostoli n-au văzut atunci. De fapt, el socotește acum că această lumină este, ca ceea ce e în sine, nevăzută de nimeni. Astfel ridică pe Grigorie cel cu numele de Teologul împotriva sa însuși.

Iar pe părintele *Gură-de-Aur* e clar că îl bîrfește, cînd spune că a declarat, în legătură cu cuvintele: „Văzut-am slava lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl", că „nu ar fi văzut, de nu li s-ar fi arătat lor prin trupul cu care era împreunat". Căci Hrisostom nu s-a gîndit aici la lumina ce-a strălucit pe munte, pe care încă o numește evanghelistul slavă, ci la puterea din faptele și cuvintele Mîntuitorului, pe care o admirau mulțimile: cele întîmplate la concepere, la nașterea aceea negrăită, acele lucruri minunate petrecute cu El după naștere, vocea vestind din cer la botez că e Fiul Tatălui, coborîrea Mîngîitorului peste El, deodată, cu vocea părintească. Toate acestea înșirîndu-le mai pe larg, cel cu gura de aur, adaugă: „Cu adevărat pentru acestea a zis evanghelistul: văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Dar teologul de aur zice aceasta nu numai pentru acestea, ci și pentru cele de după ele. „Căci însăși firea lucrurilor și toate de pretutindeni strigau că a venit împăratul cerurilor: pe morți îi eliberau mormintele, pe posedați demonii, pe bolnavi bolile și se putea vedea cu ochi plămădiți din pămînt ceea ce și profeții și oricine ar fi dorit să vadă; cum s-a format Adam din pămînt, așa se adunau, se mișcau și săltau membrele împrăștiate, moarte și înțepenite, se deschideau urechile închise, răsuna puternic limba legată mai înainte de muțenie. Cum ar fi făcut cineva mai evidentă vindecarea sufletelor? În toate izbîndea și alunga tot felul de rău. Și nu numai că erau eliberați de rău, ci erau și înălțați la culmea virtuții: magii deveniră învățători, vameșul apostol, prigonitorul și batjocoritorul propovăduitorul lumii întregi, tîlharul cetățean al paradisului. Cine ar putea spune filosofia poruncilor, virtutea legilor cerești, buna rînduială a vieții îngerești?" Toate acestea înșirîndu-le, de asemenea, mai pe larg cel cu grai mai strălucitor ca aurul, zice și despre fiul tunetului: „Toate acestea sintetizîndu-le evanghelistul: minunile, cele din trupuri, cele din suflete, cele din natură, poruncile, darurile acelea negrăite și mai înalte ca cerurile, legile, viața, ascultarea, promisiunile celor viitoare, patimile Lui, a rostit acest cuvînt minunat și plin de dogme înalte: *văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de*

har și de adevăr. Căci nu-l admirăm numai pentru minunile Sale, ci și pentru patimile Sale. Și referitor la acestea care par rușinoase se cuvine să fie spus același cuvînt. De aceea le-a numit și el slavă. Căci nu au fost acelea făcute numai din grija pentru alții, ci și cu putere negrăită. Prin această putere se împlineau nevăzut cele mai minunate lucruri și numai unele din ele s-au petrecut și văzut, arătînd că într-adevăr era Fiul cel Unul Născut al lui Dumnezeu și Domnul creației. Dar și după moarte, înmormîntat fiind și pietrele fiind bine așezate pe mormîntul Său, și pecetluite, a înviat. Și umplînd pe ucenicii săi de-o putere nebiruită și dumnezeiască, i-a trimis la oamenii din lumea întreagă îndreptînd viața, împrăștiind pretutindeni cunoștința dogmelor cerești, învățînd cele mari și negrăite și binevestind răsplățile care întrec și mintea și care nu vor avea nicicînd sfîrșit". La acestea adaugă cel ale cărui cuvinte sînt cu mult mai curate ca aurul: „Acestea deci și mai mult decît acestea înțelegîndu-le — fericitul se gîndește aici iarăși la evanghelist — a strigat: *Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*".

De ce am expus aici, rezumată pe cît posibil și tăiată, întreaga omilie la locul citat? Ca să vadă toți că, extinzînd așa de mult Grăitorul-de-Aur explicarea și înșirînd toate cele petrecute cu Mîntuitorul de la început pînă la sfîrșit, numai acea slavă a omis s-o spună care a strălucit pe munte din Domnul. Bîrfitorul sfinților, Achindin, însă, omițînd toate acestea îi atribuie c-a spus numai ceea ce acela a omis să spună, nesfiindu-se nici de curgerea limpede, îmbelșugată, luminoasă și convingătoare a cuvintelor Părintelui Gură-de-Aur, înălțate toate deasupra oricărei putințe de răstălmăcire. Și pentru care motiv înșirînd sfîntul toate cele petrecute cu Hristos n-a legat de celelalte și slava aceea? Pentru că slava de aici o explică în această omilie; lumina aceea, însă, știind-o arvună și preludiu al slavei ce se va descoperi în viitor, a numit-o împreună cu aceea. Căci mutîndu-și învățătura la chestiunea faptelor, zice: „Trebuie să arătăm o viață vrednică de darurile și dogmele acestea, ca să nu vedem numai slava de-aici a Lui, ci și pe cea viitoare, cum însuși Domnul zice: Voiesc ca unde sînt eu să fie și aceștia, ca să primească slava mea. Iar dacă slava aceasta a fost atît de strălucită și de manifestă, ce-ar trebui să spunem despre aceea despre care profetul zice: piară necredinciosul ca să nu vadă slava Domnului. Dar noi să nu pierim nici unul, ci s-o vedem fiecare. Căci de nu vom vedea-o, bine ar fi fost de noi să nu ne fi născut". Acestea le spune *Părintele Gură-de-Aur*. Pe cînd Achindin afirmă că „nici unul dintre sfinți n-a învățat că acea lumină e comună și altora".

Că teologul Gură-de-Aur numește aici slavă a Domnului, lumina aceea, se vede limpede din ceea ce adaugă. „Dacă, zice, cei ce nu văd lumina soarelui, duc o viață mai amară ca orice moarte, ce e verosimil că vor păți cei lipsiți de lumina aceea? Ceva cu atît mai chinuitor, cu cît soarele acela e neasemănat mai înalt decît acesta?" Nu grăiește oare aici de soarele acela care împrăștie lumina cea adevărată, slava aceea a cărei minunată și negrăită vedere și împărtășire e destinată numai celor ce sînt după chipul lui Hristos? Pe cînd slava lui Hristos cea manifestată prin minuni, învățături și patimi, au văzut-o odinioară și mulți dintre cei ce nu erau astfel. Dar nu ar fi văzut-o nici înșiși apostolii Domnului, de nu ar fi privit prin trupul cel închinat. Cum ar fi văzut doar pe Dumnezeu botezîndu-se, stînd de vorbă, răstignindu-se, înviind, înălțîndu-se, dacă nu prin trup? De aceea și evanghelistul zicînd mai înainte că „Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi" și arătînd că a petrecut între oameni după profeția lui Ieremia, adaugă: „Și am văzut slava Lui", toți între care a petrecut adică, „slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Bine a înțeles așadar dumnezeiescul cuvîntător Gură-de-Aur că e vorba de slava văzută de toți și a adăugat că nu ar fi văzut-o, dacă nu priveau prin dumnezeiescul și închinatul trup. Dar slava cea în lumină a lui Dumnezeu au văzut-o și Moise și Isaia, deși mai întunecos, pentru că sfințitele vederi ale lor sînt simboluri și chipuri ale teofaniei din Tabor, precum strălucirea ce-a luminat în munte din Mîntuitorul e preludiu și simbol al slavei lui Dumnezeu ce se va descoperi în viitor. Cum se vede e clar că Achindin răstălmăcește pe teologul Grăitor-de-Aur.

Capitolul 9

Dar fiindcă recunoaște Achindin că apostolii au văzut acea lumină, însă prin trupul închinat, nu nemijlocit, să-l întrebăm, cum s-a văzut prin trup? Dacă luminînd prin el ca dintr-un disc, se înșală zicînd că nu s-a arătat cu adevărat lumina însăși. Iar dacă privind trupul cu ochii proprii, vedeau prin el cu credință lumina dumnezeirii din el — căci numai în chipul acesta ar fi văzut-o și ar fi rămas și nevăzută în sine — se vădește și de aici că privează și pe cei ce s-au suit pe munte cu Iisus de vederea luminii, cum a făcut puțin mai înainte cu toți profeții, apostolii și martorii din vechime pînă în zilele noastre. Căci dacă au văzut prin trupul închinat, și au văzut așa că lumina aceea a rămas nevăzută, n-au văzut deloc. Apoi, n-au văzut numai ei așa, nici numai pe munte fiind, ci și apostolii care nu s-au suit ci au rămas la poalele muntelui; și ce zic numai ceata apostolilor; toți cîți priveau atunci

cu credință trupul Domnului și cîți au crezut pînă azi, au văzut dumnezeirea lui Hristos prin credință. N-au văzut deci așa Petru și Iacob și Ioan pe vîrful Taborului lumina dumnezeiască prin trupul lui Hristos, ci prin dezvăluirea cu adevărat a majestății dumnezeiești ascunse în El, strălucind lumina sălășluită în El ca printr-o peliță străvezie. Desigur, a fost o strălucire mai întunecoasă și datorită condescendenței divine, căci nici îngerii, nici arhanghelii, nici cele mai presus de ei nu încap întreagă strălucirea aceasta. De aceea își ascund și Heruvimii ochii cu aripile, neputînd să suporte acea lumină neschimbăcioasă și bogăția prisositoare a frumuseții negrăite.

Capitolul 10

Dar cel ce se silește să batjocorească din toate laturile lucrările eterne ale Duhului, încearcă să le arate pe acestea create și prin faptul că se numesc uneori și daruri și fructe și virtuți. El scrie: „Nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît din creaturile Lui; atît din celelalte, cît și din virtuțile dăruite de Dumnezeu, care sînt în noi și prin care ne curățim în Duh; precum și din fructele Duhului". Nu se sfiește nenorocitul nici de acea sentință dumnezeiască; „Din fruct se cunoaște pomul" (Mt.12, 33). Cu dreptate i-ar putea deci adresa cineva cuvîntul Domnului zis către iudei înainte de acea sentință: „Nebune! Te îmbraci într-o blasfemie cumplită față de Duhul Sfînt, pentru care nu există iertare; sau fă pomul bun și roada lui bună, sau fă pomul putred și roada lui putredă" (Mt.12, 32-33). Căci dacă Duhul Sfînt e necreat, cum nu aduce fructe necreate, iar dacă fructele Lui sînt create, cum nu e și el creatură? *Ciril*, înțeleptul în cele dumnezeiești, voind să dovedească pe Fiul, necreat, L-a numit fruct al Tatălui. Căci aducînd cuvîntul spus de El către iudei: „De-ar fi Dumnezeu Tatăl vostru, m-ați fi iubit pe mine; că eu de la Dumnezeu am ieșit și am venit" (Ioan, 8, 42), *adaugă* de la sine: „Cei ce nu iubeau pe Fiul care a ieșit din Dumnezeu Tatăl, cum ar fi spus adevărul dacă ar fi afirmat că iubesc pe Cel din care este; și cei ce nu cinsteau fructul, ce cinste vor aduce pomului. Iar dacă Fiul este fruct al lui Dumnezeu și Tatăl — căci aceasta înseamnă: de la Tatăl am ieșit și am venit — cum ar fi făcut? Și cum ar naște natura negrăită a dumnezeirii ceva străin și de alt soi în raport cu ea? Așa ceva nu poate suporta nici ființa creată. Deci e necesar să mărturisim că Fiul este Dumnezeu ieșit din Dumnezeu, ca să nu fie Tatăl inferior creaturilor Sale".

Oare nu se cuvine să spunem aceleași cuvinte și către Achindin? Căci necinstind fructele Duhului, cum va da mărire Duhului? Și cum nu arată pe

Duhul mai prejos de creaturi, dacă nu e nici una dintre acestea care să nu aducă fructe potrivite ei, pe cînd Duhul dumnezeiesc are, după el, fructe de altă natură, atît de departe de demnitatea naturii Lui. Dumnezeiescul Ciril în multe locuri ale scrierilor sale numește împreună cu Fiul și pe Duhul Sfînt astfel de fruct. Iar către eunomieni, care îi reproșau ceea ce ne reproșează și nouă azi Achindin, că: „Faceți compus pe Dumnezeu dîndu-l și judecată și natură; căci cum va fi simplu cel compus din acestea?", scrie iarăși apărîndu-se: „Dacă socotiți că Dumnezeu devine compus pentru că are natură și judecată sau voință, priviți și aceasta: Tatăl are și puterea de-a naște natural (*το γενναν φυσικων*), dar și puterea de a crea (*το κτιζειν δημιουργικωζ*) prin Fiul, fără a fi pentru aceea compus, căci acestea sînt fructul unei singure ființe. Același cuvînt se potrivește și bunătății, nestricăciunii, invizibilității și tuturor celor pe care le are natura dumnezeiască". Vezi că fiecare dintre lucrările dumnezeiești e fruct al naturii dumnezeiești, ca și acea naștere dinainte de veci? Cum nu sînt deci acestea mai presus de creație, deși se deosebesc de natura dumnezeiască, aparținînd ei ca și puterea de-a naște? E drept că aceasta din urmă, caracterizînd nu numai natura ci și ipostasul, este numai a Tatălui. Dar judecata și voința dumnezeiască, lucrarea creatoare și cele asemenea, caracterizînd numai natura nu și ipostasul, sînt lucrări comune ale Tatălui și Fiului și Duhului.

Capitolul 11

E limpede așadar și din acestea că Achindin reduce tot harul și lucrarea Duhului la nivelul de făptură și prin aceasta ridică blasfemia împotriva Duhului Sfînt însuși. Dar să arătăm ceea ce spune și în alte scrieri ale sale despre acestea, ca să se vadă mai bine părerea lui. Pe urmă vom dovedi că e blasfemie. Zice deci în cele scrise de el anume *„Despre har"*: „Dacă atunci cînd zice cineva har, harismă și dar, înțelege prin acestea ceea ce-i dumnezeiesc, ele sînt necreate și e nelegiuit a spune altfel. Dar în acest caz nu sînt altceva decît ființa dumnezeiască. Lucrurile și bunurile făcute nouă de puterea dumnezeiască, sînt însă create". E clar că declară aici pe Dumnezeu ființă fără voință și fără lucrare. Căci dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e altceva decît ființa dumnezeiască, ceea ce-i altceva decît ea nu e nici dumnezeiesc nici necreat. Deci sau n-are natura dumnezeiască voință și lucrare, sau, dacă le are, le are create, după el. Iar dacă natura fiecăruia e caracterizată printr-o voință și lucrare adecvată, „lucrarea necreată indicînd o natură necreată, iar cea creată una creată, ceea ce caracterizează deose-

bindu-se de ceea ce e caracterizat și fiind altceva întrucît se deosebește", — dacă e așa, nu numai voința și lucrarea naturii dumnezeiești e creată, ci și natura caracterizată prin ele. Într-adevăr, ceea ce-i dumnezeiesc și necreat, e însuși Dumnezeu. Dar dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e nimic altceva, după Achindin, decît ființa dumnezeiască, Dumnezeu nu e, după el, nimic altceva decît ființă dumnezeiască; nu ca avînd tot ce are prin natură și nu dobîndit, ci ca neavînd nimic ce nu e ființă. Creația deci, fiind din Dumnezeu, e din ființă dumnezeiască. Și cum n-ar fi din ea, dacă Dumnezeu nu e nimic altceva afară de ea. Dar aceasta e propriu celui Unul-Născut. Căci și El e din Dumnezeu, și creația e din Dumnezeu, după *Atanasie cel Mare* și înțeleptul *Damaschin*, dar cel dintîi s-a născut din ființa lui Dumnezeu și Tatăl, netemporal, pe cînd creația nu e din ființa Tatălui, ci prin voia Lui a fost adusă din nimic la existență[1]. Și acele fapte și efecte create, cum le zice Achindin, ale harului și puterii dumnezeiești, sînt, după el, fapte ale naturii dumnezeiești, dacă nu e altceva harul și puterea necreată, decît ființa dumnezeiască, cum se silește să demonstreze prin cele spuse acum și prin toate cuvintele lui. Iar fiindcă și după dumnezeiescul Ciril, de natură ține să nască, de lucrare să facă, și după teologul *Damaschin*, la fel, „nașterea dinainte din veci e faptă (εργον) a ființei dumneziești"[2], Achindin, declarînd și făcînd creaturile fapte ale naturii dumnezeiești, le socotește pe toate fii dumnezeiești și desființează Cuvîntul cel Unul-Născut, comunicînd tuturor cea mai proprie demnitate a Lui și suprimînd-o. Ba le prezintă și ca fiind coeterne cu ființa dumnezeiască, nefiind produse cînd a vrut Dumnezeu. Căci fapta ființei nu e ulterioară ființei și nu e supusă voinței. Desființează deci și ceea ce-i dumnezeiesc coborînd între creaturi dumnezeiescul de care spune că nu e altceva decît ființă dumnezeiască.

Capitolul 12

Declarînd apoi în multe locuri din scrierile sale tot ce se numește în oarecare chip operă (εργον), creat, reduce la creatură și nașterea dinainte de veci numită și ea operă. În felul acesta devine dintr-o dată și ateu și politeist, descoperind o metodă scurtă prin care își încarcă în suflet toate soiurile de necredință și erezie. Fiind astfel, firește că prezintă toată Biserica lui Hristos, pe cei ce îndreaptă azi cuvîntul adevărului și pe teologii siguri din tot timpul trecut, de eretici, scriind în continuare: „Harul și lucrarea

[1] P.G. 808.
[2] P.G. 813.

dumnezeiască și necreată nu e altceva decît ființa dumnezeiască; nu e ceva subordonat nici ceva făptuit sau ceva care nu-i ființă și ipostas; nu e ceva văzut în oarecare chip în sine cu ochi trupești, căci și aceasta e erezie și cuget al lui Arie, Machedonie și al masalienilor deopotrivă". Pe cine face deci acesta necredincioși și eretici prin cele înșirate? Aceasta cred că trebuie s-o lămurim și acum. Că întreagă Biserica lui Dumnezeu a declarat că harul văzut de apostoli negrăit în Tabor e necreat, ca fiind lumină dumnezeiască și negrăită și strălucire a naturii dumnezeiești, dar nu natură, căci aceasta e mai presus de orice manifestare și împărtășire, pe lîngă toți cei care au fost martori oculari, o spune categoric și tomul sinodal. Acel tom arătînd și pe teologii din tot timpul trecut vestind aceasta, Achindin care declară de Arie sau Sabelie și Macedonie pe cel ce ține de necreată lumina devenită vizibilă în oarecare chip, îi face, evident, pe toți eretici. Și aceasta din multe motive. Nu numai pentru că zic că apostolii au văzut cu ochii acea lumină atotdumnezeiască, ci și pentru că spun că nu e natură dumneziească și că e mai presus de ea natura ce-o procură, ca una ce e deasupra oricărei manifestări și cauza oricărei manifestări. Cuvîntul „în sine" îl atîrnă acuzatorul sfinților cînd neagă vizibilitatea, propunîndu-și una din două: sau să nu zică nicidecum că a fost văzută de ochii apostolilor vreo lumină necreată, sau să zică aceasta, pentru a amăgi pe ascultători, dar nu pentru a și înțelege aceștia pe cel ce le grăiește, deoarece spune că s-a văzut ceva printr-o lumină creată. Iar că nu există ceva necreat care să nu fie ființă și ipostas o spune pentru a dovedi că acea lumină este ființă și ipostas dacă e necreată, și nu har și lucrare comună.

În sfîrșit că nu e ceva subordonat nici ceva făptuit, o spune negînd că Dumnezeu ca ființă e cauza ei și neadmițînd că e deasupra oricărei străluciri cauzatorul și procuratorul ei.

Dar dacă, după Achindin, lucrarea, darul și harul necreat, nu sînt ceva deosebit de ființa dumnezeiască, nici ceva făptuit și a zice că sînt ceva deosebit și făptuit e învățătură masaliană, ariană, sabeliană și macedoniană, cum nu aparțin la aceste erezii părintele Gură-de-Aur și *Grigorie cel cu numele de Teologul*? Cel din urmă zice: „Altceva este voitorul și altceva voința, născătorul și nașterea, grăitorul și cuvîntul, dacă nu sîntem beți"[1]. Iar *Grăitorul de Aur*, după ce amintește că Mîntuitorul le-a spus apostolilor: „Rămîneți în Ierusalim pînă vă veți îmbrăca cu putere de sus și veți lua puterea Duhului Sfînt ce va veni peste voi", adaugă: „Altceva e puterea

[1] P.G. 36, 81.

procurată şi altceva Duhul care o procură". Cum nu aparţin acelor crezii *Vasile cel Mare* şi minunatul Ciril? Cel dintîi scrie: „Altceva este fiinţa pentru care nu s-a aflat încă cuvînt care s-o exprime şi altul e înţelesul numelor din jurul ei". Sau: „Dacă vom referi la fiinţă toate numele, vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci şi constînd din părţi neasemenea, pentru că prin fiecare nume se designează altceva". Iar dumnezeiescul Ciril zice: „A face, ţine de lucrare; a naşte de natură. Natura şi lucrarea nu sînt acelaşi lucru". La ei se alătură purtătorul de Dumnezeu Damaschin, care scrie: „Altceva este voinţa şi altceva voitorul; voinţa este puterea de-a voi, voitorul, cel ce are puterea". Sau: „Altceva este ceea ce lucrează la Dumnezeu şi altceva lucrarea; cea dintîi este natura, iar lucrarea e mişcarea fiinţială a naturii"; şi adaugă: „Trebuie să ştim că lucrarea mai degrabă e lucrată decît lucrează". Ce scrie apoi Dionisie cel Mare: „Auto-bunătatea emiţînd primul dar al însăşi-existenţei e preamărită prin cea dintîi şi mai anterioară dintre împărtăşiri. Din ea şi în ea este atît existenţa cît şi principiile celor existente"[1]. Cum ar fi natura dumnezeiască tocmai aceste împărtăşiri şi principii şi daruri, care sînt multe şi provin din natura dumnezeiască? Acelaşi le numeşte pe acestea şi modele[2] (παραδειγματα) dumnezeieşti. Iată cîteva din ele: existenţa (οντοτης), viaţa, înţelepciunea, providenţa, prin a căror împărtăşire s-au făcut şi se menţin cele ce sînt. Şi iarăşi, tot el, explicîndu-se pe sine zice: „Iar paradigme zicem că sînt ideile (λογοι) făcătoare de fiinţă şi preexistente în unitate ale lucrurilor, idei pe care teologia le numeşte predeterminaţii şi voiri bune ce determină şi fac lucrurile şi după care cel mai presus de fiinţă a predeterminat şi produs toate cele ce sînt"[3].

Cum ar fi deci voirile dumnezeieşti şi bune, create, dat fiind că sînt şi determinatoare şi făcătoare ale lucrurilor? Cum sînt lucruri făcute, ideile făcătoare de fiinţă ale lucrurilor, dat fiind că şi preexistă în Dumnezeu şi după ele a predeterminat şi produs toate? Dar tot acela zice în cap.11 al *„Numirilor dumnezeieşti"*: „Pe cît întrec înseşi-împărtăşirile pe cele ce se împărtăşesc de ele, pe atît e mai presus de înseşi-împărtăşiri, cauza neîmpărtăşibilă"[4]. Aici a arătat nu numai superioritatea ce depăşeşte toate a cauzei neîmpărtăşite, ci şi caracterul necreat al împărtăşirilor depăşite, prin aceea că le-a numit înseşi-împărtăşiri şi a spus că depăşesc pe toate cele

[1] P.G. 3, 820 D.
[2] P.G. 3, 824 C.
[3] Ibidem.
[4] P.G. 3, 977 B.

ce au existenţa prin împărtăşire, adică pe toate cele create. Cum nu aparţine şi acesta, împreună cu teologii citaţi mai sus, mai bine zis cu toţi teologii de totdeauna — cine nu consimte doar cu aceia — cetei ereticilor şi politeiştilor? Căci spune Achindin clar: „Nu putem socoti puterea şi lucrarea fiinţială şi naturală a lui Dumnezeu altceva decît fiinţa şi natura Lui. A spune că se împarte Dumnezeu aşa încît să fie şi una şi alta prin împărţire şi astfel să existe mai multe (lucruri) necreate, deosebite de fiinţa dumnezeiască şi între ele, e cea mai mare nelegiuire. Prin aceasta se introduce cel mai absurd şi mai idiot politeism". Mărturisind Achindin acestea cu îndrăzneală, oare nu refuză acordul cu sfinţii Părinţi? Şi oare nu susţine că este cu neputinţă a cugeta ca ei despre Dumnezeu? Oare nu îi acuză de politeism, o dată ce am văzut că spun clar că altceva e fiinţa şi altceva lucrarea fiinţială a lui Dumnezeu, şi iarăşi altceva puterea voitoare şi altceva ceea ce are voinţa; că altceva se designează prin fiecare dintre numele dumnezeieşti şi nu prin toate, fiinţa? Despre acestea zice iarăşi Achindin, atacînd direct pe aceşti adversari ai săi şi blamînd opinia lor: „Ei zic că altceva e bunătatea fiinţială şi naturală a lui Dumnezeu şi altceva fiinţa, şi iarăşi altceva înţelepciunea, precum tot altceva e viaţa. Noi însă, cum am învăţat de la sfinţi, nu socotim şi nu mărturisim altceva şi altceva acestea; căci una zic aceia că este fiinţa şi viaţa şi puterea şi bunătatea".

Capitolul 13

Cine sînt aceia pe care îi acuză că învaţă, contrar părerii susţinute de el, că altceva e fiinţa necreată şi altceva fiecare dintre cele contemplate în jurul ei fiinţial? Fără îndoială, toţi sfinţii înşiraţi înainte. Şi cine sînt aceia de la care spune că a învăţat tocmai cele contrare? Să spună el care a fost învăţat cele contrare. „Am scris, ar zice, că pe noi ne învaţă Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunînd acestea în capitolul despre existenţă". Dar acela, cum s-a arătat înainte, se află în cel mai evident acord cu ceilalţi. Ba tocmai pentru a arăta deosebirea ce există între fiinţa dumnezeiască şi cele contemplate în jurul ei natural şi cea dintreolaltă a acestora din urmă, a bunătăţii, a existenţei, a vieţii, a înţelepciunii şi a celor asemănătoare, a scris toată acea minunată lucrare *„Despre numirile dumnezeieşti"*. Va fi deci acesta contrar sieşi şi tuturor celorlalţi şi adresezi tu o astfel de injurie acestui mare sfînt, pe care tu însuţi îl iei ca sprijin? Dar să cercetăm însăşi teologia sfîntului, cea opusă sfinţilor după părerea lui Achindin. Zice deci acesta: „Pe noi ne învaţă Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunînd în capitolul despre existenţă:

Nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața și altceva înțelepciunea, nici nu sînt multe cauzele (lor — n.trad.) și altă dumnezeire producătoare pentru fiecare și unele din aceste dumnezeiri supraordonate, altele subordonate; ci ale unui Dumnezeu sînt toate emanațiile bune"[1].

Într-adevăr, nu numai insultă, ci și bîrfește Achindin pe acest mare sfînt chemat și de el ca sprijin.

Aceasta o pot vedea din citatul de mai sus chiar și cei ce nu știu prea multe. Fiindcă nu e vorba în el nicidecum despre ființă și lucrare, ci numai despre lucrările dumnezeiești. Căci în prealabil a scos sfîntul din discuție realitatea aceea mai presus de ființă (*την υπερουσιοτητα εκεινην*), spunînd la începutul capitolului despre existență că „scopul cuvîntului nu e să dezvăluie ființa cea mai presus de ființă întrucît e mai presus de ființă, căci aceasta e lucru negrăit, neștiut și cu desăvîrșire nemanifestat; ci să preamărească emanația cea de ființă făcătoare spre toate cele ce sînt"[2]. Ba, respingînd cu anticipație nerușinata bîrfeală a lui Achindin, anunță înainte, de două ori, același lucru, căci afirmă iarăși, reluînd expunerea, că „nu dorește să exprime și să laude însăși-bunătatea și însăși-ființa supraființială, care e mai presus de toată bunătatea și dumnezeirea; ci laudă providența făcătoare de bine cea manifestată, care e bunătatea ce depășește toate și cauza tuturor bunurilor, existența (*ον*), viața și înțelepciunea, sau cauza făcătoare de ființă, de înțelepciune și de viață a celor ce s-au împărtășit de ființă, viață și minte"[3]. Marele Dionisie distinge deci limpede supra- ființialitatea dumnezeiască de lucrările dumnezeiești și necreate, adică de providența dumnezeiască și de cele în legătură cu ea și pe cea dintîi o arată categoric că e superioară, fiind mai presus de orice manifestare și emanație, deși se numește cu numele tuturor acestora ca una ce în sine e cu desăvîrșire fără nume și mai presus de nume și neîmpărtășită — iar de cele din urmă spune că sînt emanațiile manifestate și numite și împărtășite ale lui Dumnezeu. Desființînd astfel cu totul rătăcirea lui Achindin și declarînd de mai înainte că nu se referă la supra-ființialitatea aceea cele ce urmează, adaugă: „Nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața și altceva înțelepciunea". Evident că vorbește despre cele de care se împărtășesc toate și care pot căpăta numiri, scurt zis, despre providența manifestată a lui Dumnezeu și despre cele în legătură cu ea, dar nu despre aceea și despre ființă. De aceea la sfîrșitul propoziției, concentrînd toate cele enumerate de el, le numește emanații ale lui Dumnezeu, distingîndu-le clar de acea realitate supra-ființială care e cu desăvîrșire una și nemanifestată. Căci cum ar fi aceea emanație a lui Dumnezeu, mai bine zis chiar emanații?

[1] P.G. 3, 816D.
[2] P.G. 3, 816B.
[3] P.G. 3, 816 CD.

Se vede limpede că e bîrfit cu nerușinare și batjocorit pe nedrept marele Dionisie de către Achindin, cînd îl prezintă zicînd împotriva lui însuși și a celorlalți teologi că nu e altceva acea supra-ființialitate necreată și altceva lucrarea ei necreată, sau mai bine zis lucrările ei. Și acestea după ce a spus marele Dionisie mai înainte toate cele amintite, anume că nu poate cădea pradă bîrfirilor.

Iar cum avem să înțelegem că nu e altceva și altceva fiecare dintre aceste lucrări dumnezeiești și necreate ale providenței dumnezeiești și binefăcătoare și ale celor în legătură cu ea, a vieții făcătoare de viață, a înțelepciunii dătătoare de înțelepciune și a celor asemenea, și în ce sens zice că nu sînt multe cauzele, acestea să ne învețe iarăși însuși marele Dionisie, cel ce rușinează în chip strălucit pe Achindin, bîrfitorul cuvintelor lui. Căci explică tot el și aceasta într-un mod foarte clar, scriind: „Nu e, zic, altceva și altceva fiecare din acestea, nici nu sînt multe cauzele și altă și altă dumnezeire producătoare pentru fiecare și unele din aceste dumnezeiri supraordonate și altele subordonate, ci ale unui Dumnezeu sînt toate emanațiile bune". Cine spune însă că nu sînt ale unui Dumnezeu toate lucrările dumnezeiești și pe lîngă ele și acea supra-ființialitate ce e mai presus de ele, ci spune că a altui Dumnezeu este providența, a altuia viața de viață făcătoare, a altuia iarăși înțelepciunea de înțelepciune făcătoare și a altuia supra-ființialitatea aceea ce depășește totul? Arată-l Achindin pe acela care zice că fiecare din acestea e a altui Dumnezeu și apoi aducă împotriva aceluia cuvintele lui Dionisie „că nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața sau înțelepciunea și alte dumnezeiri ale altora, ci ale unui Dumnezeu sînt toate".

Cine este acela care zice că sînt multe dumnezeiri drept cauze pentru multe, unele supraordoante, altele subordonate, n-ar vrea Achindin să cerceteze ca să nu se dovedească însuși vinovat. De fapt, el este acela, deși sperie pe mulți pe această chestiune și, temîndu-se să nu fie descoperit, se înspăimîntă de tăcere, pescuind viclean din agitația pe care o face. Să-l dezvăluim deci noi ca să știe că împotriva sa a citat și cuvintele lui Dionisie cel Mare. Declarînd el mai înainte categoric că tot ce se deosebește de supra-ființialitatea aceea e creatură, iar marele Dionisie învățînd că se deosebește de ea providența dumnezeiască și viața de viață făcătoare și înțelep-

ciunea de înțelepciune dătătoare, scurt zicînd, toată lucrarea făcătoare de bine și dumnezeiască — o dată ce supra-ființialitatea aceea e mai presus de manifestare, exprimare și împărtășire, iar acestea se împărtășesc și se numesc ca unele ce se și manifestă — făcînd el aceasta, evident că le socotește pe acestea create, o dată ce se deosebesc de ființa aceea. Dar lucrarea creată nu poate fi decît a unei naturi create. Deci providența cea creată după Achindin, e dumnezeire a unui Dumnezeu creat, iar ființa cea necreată și ca atare nemăsurat superioară, este a unui Dumnezeu necreat. Astfel el este cu adevărat acela care zice că sînt multe dumnezeiri ale multora, dumnezeiri superioare și inferioare. Asculte deci însuși cuvintele citate de el împotriva sa, că: nu sînt multe dumnezeiri, cauze ale multora, și astfel nu e altceva binele și altceva voința și altceva supra-ființialitatea aceea și altceva lucrarea ei ființială. Și lepede de la sine cea mai urîtă dintre erezii, diteismul cel mai absurd, învățînd credința adevărată într-un Dumnezeu atotputernic și întru toate necreat. Lase-se de a mai tăia în create și necreate pe unul atotputernicul Dumnezeu, apărînd, chipurile, unitatea Lui. Căci și unul acela pe care îl apără, el va fi creat, dacă nu are în chip necreat atotputernicia.

Dar cum sînt, după teologi, acestea altceva și altceva, deși toate sînt necreate și de aceea ale unui Dumnezeu? Întrucît nu sînt una toate, ci se deosebesc întreolaltă, deși sînt ale unui Dumnezeu și în această privință nu sînt altceva și altceva. Așa cugetă, evident, și marele Dionisie. Căci cum ar fi posibil să fie în dezacord teologii aceia cu el, o dată ce grăiesc din același Duh. Achindin însă, amestecîndu-le și încurcîndu-le toate ca să arate că numai ființa lui Dumnezeu e necreată, iar lucrarea ei dumnezeiască e creată, declară: noi cugetăm și mărturisim că acestea nu sînt altceva și altceva. Și aceasta o spune nu în sesnul că sînt ale unui Dumnezeu, cum a zis grăitorul de Dumnezeu Dionisie, ci, alterînd, răstălmăcind și bîrfindu-l iarăși, ba chiar falsificînd categoric spusele aceluia, în sensul că toate acestea sînt cu totul una și nedeosebite întreolaltă. „Căci una, zice, spun sfinții Părinți că e ființa, viața, puterea și bunătatea". Dar nu zic aceia că sînt acestea una în sensul pe care-l susține el. Aceasta e o minciună. Ei spun că sînt una, întrucît sînt ale unui Dumnezeu. Din cuvintele lui Achindin, citate mai sus, se vede că el, desființînd orice deosebire între acestea a zis *una* în loc de *ale unuia*. El zice că „se introduce un politeism absurd dacă fiecare din acestea e altceva, fiind astfel mai multe necreate ce se deosebesc de ființa dumnezeiască și întreolaltă". Și mai departe iarăși: „Cum nu va înceta de-a mai fi o singură dumnezeire, dacă e altceva decît ființa și natura lui Dumnezeu puterea naturală și ființială și lucrarea a toate făcătoare și înțelepciunea și viața Lui? Căci aceasta ne-o vestește teologia cea nouă în opoziție cu mărturisirea și credința dreaptă ajunsă la noi din vechime, de la dumnezeieștii Părinți".

Capitolul 14

Așa se încumetă să scrie nenorocitul disprețuind învățătura sfinților ca nouă și proscrisă și numind Părinți dumnezeiești, se înțelege, pe Aetiu, Eunomie și Macedonie cu care se declară de aceeași credință. Căci învățătura falsă a acestora, dar nu teologia dumnezeieștilor Părinți, e aceea care nu deosebește lucrarea dumnezeiască de ființa dumnezeiască. Aceasta se va arăta limpede mai încolo. Acum însă, fiindcă Achindin a amintit și darurile duhovnicești, să vedem înțelegerea lui și cu privire la acestea; să vedem de nu cumva trebuie reprobată și respinsă și de nu cumva e mai degrabă neînțelegere decît înțelegere, fiind inspirată de duhurile răutății. Iată ce zice: „Harul propriu-zis, care se varsă de sine de la Duhul Sfînt, este necorporalitatea, invizibilitatea și nemurirea, atributele îngerilor și ale sufletelor, ba chiar și ale demonilor". Oare mai trebuie combătute aceste cuvinte? Desigur că nu, deși sînt așa de potrivite pentru a dovedi nebunia celui ce le-a scris. Ba chiar toate celelalte însușiri ale creaturilor le numără Achindin între acestea: „rațiunea ființelor raționale, simțirea celor senzitive, viața celor vii". Ce vrea să dovedească iarăși prin aceasta? Aceea ce am respins și mai înainte la el ca cugetare eretică: că nu există decît existențele create și natura dumnezeiască ce n-are nici un har și lucrare necreată.

Prin acestea bîrfește iarăși pe Dumnezeu asemenea șarpelui, începătorul răutății, dîndu-ne să înțelegem că a mințit Dumnezeu promițîndu-ne pe Duhul și precizînd prin profetul Ioil că „în zilele cele de pe urmă voi vărsa din Duhul meu peste tot trupul". Căci n-a vărsat după aceea peste noi nimic din Duhul Său, după învățătura lui Achindin, har vărsat propriu-zis din Duhul Său este și simțirea noastră, ba chiar și a animalelor necuvîntătoare și rațiunea sufletului nostru și toate cele asemănătoare acestora, cîte sînt în noi. Ba toate acestea sînt, dacă-i așa, și necreate și le avem ca atribute din veci. Dar argumentarea lui intenționează să le numere între creaturi și în felul acesta să facă mincinoasă promisiunea Duhului. Nu s-a dat, zice, însuși Duhul Sfînt celor ce cred în Hristos, ci ceva creat; „căci în chip mai umilit s-a scris despre El că s-a dat de la Tatăl; la fel în chip mai umilit se numește har și se zice că s-a vărsat, ca să se indice de unde este, adică principiul netemporal al Duhului".

Dar aceasta arată şi mai vîrtos că nu a fost mincinoasă promisiunea, ci s-a împlinit. Achindin însă cu astfel de raţionamente ar putea nega uşor şi venirea pe pămînt a Cuvîntului lui Dumnezeu. Doar şi despre acela s-a spus: „A trimis pe Cuvîntul Său şi i-a vindecat pe ei". Cine L-a trimis? Desigur Tatăl, cum însuşi Cuvîntul mărturiseşte în Evanghelii vorbind cu Tatăl: „Tu m-ai trimis în lume". Şi la Tatăl îşi reduce, după *Grigorie Teologul*, toate ale Sale, cinstindu-L şi ca principiu netemporal. Dacă deci şi despre Fiul se zice c-a fost trimis numai datorită unui mod de-a vorbi mai umilit, ca să se arate de unde este, urmează că nici El n-a fost trimis de fapt, după înţelepciunea lui Achindin, ci a fost trimisă numai o oarecare natură creată. Căci şi cu privire la Duhul Sfînt a spus că propriu-zis e creatură ceea ce se varsă, deoarece sînt numai un mod de-a vorbi mai umilit cuvintele: s-a trimis şi s-a dat de la Tatăl. Oare nu îngrămădeşte astfel nenorocitul în sufletul său la un loc falsa învăţătură a lui Arie, cu cea a lui Macedonie şi Nestorie, cum am arătat mai pe larg în tratatul nostru epistolar către înţeleptul mitropolit al Cyzicului? Cum se varsă apoi numai peste cei credincioşi harul Duhului, dacă şi necorporalitatea, invizibilitatea, raţiunea şi simţirea şi celelalte asemănătoare sînt acest har? Că se varsă numai peste cei cerdincioşi harul Duhului a arătat şi evanghelistul zicînd: „Iar aceasta zicea Domnul despre Duhul pe care aveau să-l primească cei ce cred în El" (Ioan, 6, 39). Dar şi Grigorie cel cu numele de Teologul amintind cuvîntul profetic: „Voi vărsa din Duhul meu peste tot trupul", adaugă: „adică peste cel credincios". Iar profetul Isaia zicînd: „Cel ce-a întemeiat pămîntul şi cele din el, dînd suflare poporului de pe el şi duh celor ce-l calcă pe el", Vasile cel Mare adaugă, explicîndu- le: „Cei ce calcă cele pămînteşti şi se ridică deasupra lor, au fost mărturisiţi vrednici de Duhul Sfînt". Dacă deci harul vărsat e propriu-zis viaţa vieţuitoarelor, simţirea fiinţelor senzitive şi raţiunea celor ce au suflet, mai bine zis a tuturor fiinţelor raţionale, la ce trebuie să mai deosebim pe binecredincioşi de necredincioşi? Căci după această teorie nu există deosebire nici măcar între îngerii buni şi răi.

Capitolul 15

Achindin însă, ducînd erezia la culme, se sforţează să arate că şi duhurile ce se odihneau, după profeţia lui Isaia, peste Domnul, sînt create. Nu se ruşinează nemernicul nici de cuvîntul profetic care sună aşa: „Şi va ieşi toiag din rădăcina lui Iesse şi floare din rădăcina lui se va ridica. Şi se va odihni peste el Duhul lui Dumnezeu". Iar mai departe, explicînd şi lămurind ce este

Duhul lui Dumnezeu, profetul continuă: „Duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, duhul sfatului şi al puterii, duhul cunoştiinţei şi al evalviei, duhul temerii de Dumnezeu" (Isaia, 11, 12). Deci acestea sînt Duhul lui Dumnezeu şi Achindin numindu-le creaturi, însuşi pe Acela îl numeşte creatură. Poţi vedea apoi şi pe Grigorie cel Mare în teologie arătînd că cele şapte duhuri sînt însuşi Duhul Sfînt. Astfel în cuvîntarea lui la sfînta Cincizecime zice: „Acest Duh Sfînt a fost propovăduit de profeţi, bunăoară prin cuvintele: *Duhul Domnului peste mine, pentru aceea m-a uns pe mine* (Isaia, 61, 1) şi: *Şi se vor odihni peste dînsul şapte duhuri*" (Isaia, 11, 9)[1]. Iar puţin mai sus, zicînd că Duhul Sfînt „a fost totdeauna, este şi va fi", adaugă, peste puţin: „Duhul înţelepciunii, al cunoaşterii, al evlaviei, al sfatului şi al puterii, al temerii"[2]. Deci şi acest sfînt spune că însuşi Duhul Sfînt sînt duhurile numărate şi altele asemenea. Iar şi mai sus, amintind de aceste şapte duhuri, adaugă: „Căci profetului Isaia îi place să numească lucrările Duhului, duhuri"[3]. Deci tot una e să spui înţelepciunea şi puterea Duhului sau duhul înţelepciunii şi al puterii. Cum e atunci creată înţelepciunea şi puterea Duhului? Iar Atanasie cel Mare zice: „Unul şi acelaşi Duh este, ale căruia sînt toate împărţirile, El însuşi fiind neîmpărţit după natură".

De fapt, una din lucrările Duhului o numeşte Domnul în Evanghelii, la Luca, „degetul lui Dumnezeu", iar la Matei „Duhul lui Dumnezeu". Aceasta experiind-o şi vrăjitorii din Egipt prin nenorociri grozave au strigat: „Degetul lui Dumnezeu este acesta" (Ieşirea, 8, 19). Iar Vasile cel Mare zice în Antiretice că „degetul lui Dumnezeu" este una din harismele ce se împart. Ce creatură s-ar putea numi însă „deget al lui Dumnezeu"? Şi în ce Duh a spus Domnul că scoate demonii, dacă nu în Duhul Sfînt? Una din harismele împărţite este deci Duhul Sfînt. Iar dacă este una, sînt şi celelalte toate. De aceea înşirînd şi *Vasile cel Mare* în capitolele antiretice toate harismele Duhului şi toate cîte le-a numit Pavel fructe ale Lui şi duhurile de la profetul Isaia, adaugă: „Nimic din acestea nu a dobîndit, ci toate le are Duhul Sfînt etern ca Duh al lui Dumnezeu şi arătat din Dumnezeu. Dar El, izvorînd din Dumnezeu, are subzistenţă (*ενυποστατον*); acelea însă, izvorînd din El, sînt lucrările Lui". Aşadar lucrările Duhului Sfînt sînt multe şi toate necreate şi nu sînt fiinţe; căci pe toate le are etern Duhul Sfînt, singur existînd ipostatic. Profetul şi prin cuvîntul „a se odihni" a arătat îndeajuns superioritatea

[1] P.G. 36, 445 C.
[2] P.G. 36, 441.
[3] P.G. 36, 432 C.

acestor duhuri. Căci a se odihni ține de-o demnitate domnească. Și fiindcă aceste duhuri se odihneau peste floarea din rădăcina lui Iesse, peste trupul acela domnesc, cum ar fi creaturi? Căci numai trupul luat de El de la noi e creat.

Nu sînt totuși, din cauza deosebirii dintre lucrările Duhului, multe duhurile necreate. Căci aceste sînt emanații și manifestări și lucrări naturale ale unui Duh. Așa zice și Maxim, înțeleptul în cele dumnezeiești, că „Domnul are acestea prin natură (φυσει), ca Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu". Cum ar fi deci lucrările naturale ale Fiului, creaturi? Și cum nu face și natura dumnezeiască creată, cel ce reduce la creatură lucrările acestea naturale ale lui Dumnezeu?

Capitolul 16

Înțeleptul Achindin se leagă tot mai mult de ultimul dintre cele șapte daruri ale Duhului, neavînd temerea de Dumnezeu și pornind cu nerușinare contra ei. Și zice: „Cum e necreată temerea aceasta? Nu cumva se teme și Dumnezeu, dacă aceasta ține natural și ființial de El? Căci aceasta este o consecință necesară dacă sînt necreate lucrările Duhului. Pentru că și temerea este o lucrare a Duhului". Dar rușineze-se Achindin de cele ce a scris puțin mai sus că acestea le are Fiul prin natură. Căci zice acela iarăși în a treia centurie teologică: „Temerea care nu e din întristarea pentru greșeli, aceasta e temerea cea castă; ea nu va pieri niciodată, pentru că se găsește oarecum ființial în Dumnezeu, în raportul Lui față de creatură, revelîndu-și majestatea naturală a sublimității Sale ce depășește toată împărăția și puterea"[1]. Aceasta este temerea despre care zice și psalmistul: „Frica Domnului curată, care rămîne în veacul veacului" (18, 10). Aceasta e deci duhul temerii, majestatea naturală a lui Dumnezeu, faptul că e înfricoșat. Cum va fi prin urmare majestatea lui Dumnezeu, făptură? Această temere a avut-o și Fiul. Achindin, zicînd că această temere n-o are Dumnezeu decît în cazul cînd se teme și El, evident că n-o va recunoaște nici Fiului. Dar atunci va face pe profet mincinos. Căci de cine se temea Hristos, peste care se odihnea, după profet, duhul temerii? Doar, cum zice Ioan, fiul tunetului, „dragostea desăvîrșită depărtează teama, pentru că teama pedeapsă are, iar cel ce se teme nu este deplin în dragoste" (Ep. I, 4, 18). Cine afirmă deci că era creat duhul temerii ce odihnea peste Domnul, chiar dacă nu se temea Cel ce l-a

[1] P.G. 90, 1208 B.

avut, evident că socotește pe Dumnezeu-Omul, care întrece orice desăvîrșire și e de-o mărire cu Tatăl, nedesăvîrșit, mai nedesăvîrșit decît oamenii purtători de Dumnezeu.

Bine facem deci să socotim împreună cu celelalte lucrări ale Duhului și duhul temerii necreat, oricît nu i-ar plăcea lui Achindin. Dumnezeu n-are în chip creat calitatea de-a fi temut, nici nu e temut fără să aibă această calitate, cum impietează Achindin. Profetul Isaia cînd a înșirat aceste duhuri, arătînd pe cel al acestei temeri dumnezeiesc și rușinînd pe cei ce ca Achindin prin acest duh coboară la nivelul de creatură pe însuși Duhul Sfînt, la celelalte harisme ale Duhului s-a mulțumit să spună că se vor odihni peste cel profețit, dar temerea a introdus-o cu un adaus, zicînd: „Și îl va umple pe El duhul temerii lui Dumnezeu". Duhul care umple floarea, în care s-a sălășluit plenitudinea dumnezeirii, e creatură? Ce impietate! Profetul cu adausul acesta, a arătat ce este duhul acesta. Căci zicînd: „și-L va umple pe El (adică pe Domnul) duhul temerii lui Dumnezeu", a adăugat „nu după mărire va judeca, nici după grai va mustra", arătînd ceea ce va face atunci cu deosebire temut (φοβερον) pe Hristos, care, cunoscînd inimile oamenilor, a spus fariseilor încrezuți: „Și voi ce socotiți în inimile voastre?" Acest duh al temerii, dînd celor ce se bucură mai desăvîrșit de harisme și puterea pătrunzătoare, îi face mai temuți, deoarece în fața lor cele ascunse ale inimii celor ce se apropie, se fac arătate, cum zice Pavel, așa încît aceștia căzînd se închină lui Dumnezeu, mărturisind că într-adevăr Dumnezeu se află în ei. Iar celor ce nu sînt încă vrednici de acest duh, dar simt și venerează măreția temută a Duhului, le sădește sfială începătoare, care-i abate de la păcate, și așa se așază în ei duhul asigurării, devenind mai apți pentru a primi, potrivit cuvîntului, cunoașterea și străduința de-a cunoaște. Din acest motiv, Vasile cel Mare, înșirînd lucrările ce le are Duhul Sfînt etern (αιδιον), a numit duhul temerii asigurare a Duhului dumnezeiesc. Cum va fi deci creată lucrarea eternă a Duhului, de care împărtășindu-ne, putem căpăta și noi, pe cît se poate, o siguranță?

Capitolul 17

Despre aceste șapte lucrări ale Duhului și profetul Zaharie a zis că acestea sînt „cei șapte ochi ai Domnului, care privesc peste tot pămîntul" (4, 10). Iar cel mai teolog dintre toți ucenicii Domnului și cel cu deosebire iubit de El, scriind în Apocalipsă: „Har vouă și pace de la Dumnezeu, și de la cele șapte duhuri care sînt înaintea tronului lui Dumnezeu, și de la Hristos" (1,

4-5), nu arată şi el clar credincioşilor că acestea sînt însuşi Duhul Sfînt? Dar Achindin, care scrie temerar împotriva lui Dumnezeu şi prin temerea lui Dumnezeu coboară pe însuşi Duhul Lui la nivelul de creatură, aduce şi acest loc teologic: „I se spune Duhului: al înfierii, al adevărului, al libertăţii, duh al înţelegerii, al înţelepciunii, al voinţei, puterii, cunoaşterii, evlaviei, al temerii de Dumnezeu, căci este făcător al tuturor acestora". Apoi conchizînd de aici zice: „Dacă Duhul Sfînt e făcător al acestora, cum mai sînt acestea necreate şi coeterne cu Dumnezeu?" E clar că nu numai temerea, ci toate lucrările Duhului, le socoteşte create. Iar după Grigorie Teologul aduce şi un alt martor, căruia el însuşi i se face martor mincinos, nu numai în ce priveşte înţelesul ca la expresia de mai sus, ci şi în ce priveşte chiar cuvintele. Căci scrie: „Şi dumnezeiescul Gură-de-Aur spune că e o mîngîiere faptul că însuşi Duhul lucrează toate, căci cum voieşte aşa face". Din acestea deduce că, deoarece se spune că Duhul lucrează şi face lucrările Sale, ele sînt create. El nu înţelege că a face şi a lucra sînt cuvinte cu înţelesuri multe. Nu înseamnă numai a crea, ci pe lîngă alte multe înţelesuri mai au şi pe acela de-a lucra natural, cum s-ar putea spune de soare că face ziua şi e făcător al zilei, deoarece săvîrşeşte aceasta natural. Sau, ca să întrebuinţez o pildă potrivită, cum zice Vasile cel Mare: „Dumnezeu va fi răsplata virtuţii şi va face să strălucească de lumina cea mai neamestecată pe cel devenit fiu al zilei aceleia, care nu mai e acoperită de întuneric, căci alt soare o face pe aceea, cel care iradiază lumina cea adevărată". Tot aşa a numit deci şi Grigorie cel Mare pe Duhul făcător al lucrărilor sale proprii şi naturale. Şi precum razele luminii celei adevărate sînt necreate, ceea ce-i tot una cu ziua aceea, şi de aceea sînt necreate fiindcă alt soare le face şi le lucrează, adică Dumnezeu, aşa şi duhul adevărului şi cele ce se numără împreună cu el sînt necreate, fiindcă le face şi le lucrează Duhul Sfînt, ca lucrări naturale. Iar dacă de aceea devenim fii, fiindcă ne amestecăm cu lumina cea adevărată, după cuvîntul amintit al lui Vasile cel Mare, urmează că lumina cea adevărată este duhul înfierii. Potrivit acestora şi Grigorie Teologul a adăugat şi a pus înaintea duhurilor numărate de profet: duhul înfierii, al adevărului, al libertăţii, ca să arate că însuşi Duhul Sfînt este acestea. Ba sfîntul Atanasie cel Mare zice că nicăieri nu se află în Sfînta Scriptură spus că duhul adevărului ar fi altceva decît însuşi Duhul Sfînt. Iar Apostolul scriind romanilor: „N-aţi luat, zice, duhul robiei spre temere, ci duhul înfierii, întru care strigăm: Ava, Părinte!" (8, 15), precum galatenilor le scrie: „A trimis pe duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Ava, Părinte!" (4, 6). Deci duhul

Fiului este: duhul înfierii şi al libertăţii, adică Duhul Sfînt. Iar dacă acestea sînt Duhul Sfînt, atunci desigur şi cele împreună numărate cu acestea.

Deci nu contra Duhului Sfînt însuşi şi contra luminii celei adevărate duce Achindin lupta, cînd luptă împotriva acestor duhuri? Imitînd pe Arie, prin cuvîntul *a face* şi prin cele apropiate cu el, precum a declarat acela pe Fiul creatură, aşa şi Achindin încearcă să arate creaturi, lucrările Duhului, adică pe însuşi Duhul Sfînt. Dar după exemplul Sf. Părinţi vom răspunde şi noi acestuia, ca aceia lui Arie, spunîndu-i: nu se schimbă lucrurile prin cuvinte, ci potrivit cu lucrurile se schimbă înţelesul cuvintelor. Căci lucrurile sînt cauzele cuvintelor, nu viceversa. Şi de fapt cînd se zice despre ceva din cele ce vin la existenţă din neființă că e făcut de Dumnezeu, sau produs sau făptuit, din firea acelui lucru înţelegem că fiecare din aceste cuvinte exprimă actul creaţiei. Dar cînd aflăm vreunul din aceste cuvinte întrebuinţat pentru atributele naturale ale lui Dumnezeu, sau pentru cele ce provin din Dumnezeu natural, sau cînd vedem că i se spune şi Duhului Sfînt făptuit (ενεργουμενον), cum zice şi Vasile cel Mare, dacă vedem că e vorba de demnitatea Duhului Sfînt, îl privim deopotrivă cu Tatăl şi cu Fiul, iar dacă e vorba de harul produs în cei ce se învrednicesc de el, spunem că e Duhului în noi, chiar dacă i se zice făcut, sau „deget al lui Dumnezeu" şi fruct şi ochi al Lui, şi duh al adevărului şi al înfierii şi cele următoare. Aşa i-a zis şi Domnul în Evanghelii şi înainte de Evanghelii, în Moise şi Isaia şi Zaharie. Iar după Evanghelie a învăţat aşa Pavel şi a explicat Vasile cel Mare şi a cîntat Grigorie Teologul. Şi nu o dată ci de multe ori, cînd spun despre acelaşi aici că e lucrat şi făcut, aici că se odihneşte peste floarea cea din rădăcina lui Iesse şi aparţine prin natură (φυσει) Fiului lui Dumnezeu, şi există în Dumnezeu natural şi fiinţial şi îl are Duhul Sfînt etern, cum spune iarăşi profetul şi Vasile cel Mare şi dumnezeiescul Maxim. Şi cînd se spune despre acelaşi că e făcut şi lucrat, dar şi că umple pe cel ce are în sine plenitudinea dumnezeirii, cum îl vom socoti, minte avînd, făptură, pentru motivul că se spune că e făcut şi lucrat? Sau vom declara şi lumina cea adevărată făptură pentru motivul că Vasile cel Mare a spus, cum am arătat, că acea zi neînserată e făcută de un alt soare, de unul care iradiază lumina cea adevărată? E creată şi ea, dacă tot ce e făcut oricum, e creat, după părerea lui Achindin.

Dacă spunem de-un sistem de idei sau de-o cuvîntare rostită, că o facem, creăm acel sistem sau acea cuvîntare, sau o lucrăm în mod natural (φυσικων

ενεργουμεν)? Sau dacă se spune de cineva că face un copil, nu se va zice că fiul acela este în mod natural din el, pentru că a întrebuinţat cuvîntul a face?

Cel ce declară lucrările Duhului creaturi din cauza acestui cuvînt, uşor va socoti şi copiii părinţilor creaturi, deoarece s-au făcut şi născut prin ei, căci s-a scris: „Şi lui Iov i s-au făcut şapte feciori şi trei fete" (I, 2). Iar patriarhul Iacob a zis către Iosif, potrivit celor scrise în Geneză: „Cei doi fii ai tăi care ţi s-au făcut (*οι γενομενοι*) în Egipt înainte de-a veni eu, ai mei sînt" (16, 5). Iar Moise legiferînd zice: „De se vor face cuiva fii şi de va face (*ποιηση*) fiu sau fiică". La fel Ezechia cînd a primit adaosul de viaţă în mod minunat: „De acum voi face (*ποιησω*) copii, care vor mărturisi dreptatea Ta Doamne", zice către Dumnezeu.

Deci, cei ce declară în mod păcătos create lucrările Duhului, ca unii ce sînt părăsiţi de duhul înţelegerii, fiind daţi întru minte nebună, socotească-i pe aceiaşi şi părinţi şi creatori. Amestecînd totul, pe toate le hulesc. Pentru noi nu există cuvînt în stare să ne convingă să punem lucrările dumnezeieşti ale Duhului Sfînt, pe care profetul le-a numit rezumativ şapte, în rînd cu făpturile. Una dintre lucrările dumnezeieşti este şi judecata, căci judecător al firii e Dumnezeu. Care şi această judecată e creatură o dată ce se spune şi despre ea că e făcută de Dumnezeu, cum a zis şi Avraam către El: „Cel ce judeci tot pămîntul, nu vei face judecată". Deci şi propria judecată o va aduce Dumnezeu la judecată după Achindin, cel care din cauza omonomiei şi nebuniei toate le amestecă. Căci Solomon spune că toate le va aduce Dumnezeu la judecată. Dar cum? Prin ce judecată va fi judecată judecata lui Dumnezeu? Cum nu va fi amînată la infinit judecata dumnezeiască, fiind judecată continuu de altă şi altă judecată dumnezeiască?

Şi oare a spus dumnezeiescul Ciril că Dumnezeu are în mod creat proprietatea de a naşte, cînd a scris către Eunomie în cap. 7 al Tezaurului, că Dumnezeu şi Tatăl e deasupra întregii fiinţe făcute, deasupra şi a naşterii, făcînd-o pe aceasta în mod negrăit şi potrivit cu dumnezeirea? Noi, deci, nerătăciţi de sunetul cuvintelor, ci adîncindu-ne în înţelesul lor, şi lăsîndu-ne conduşi de adevărul lucrurilor, chiar şi cînd zicem Duhului, făcător al puterii şi cunoştinţei şi al celor apropiate care aparţin prin natură existenţelor create, şi prin făcător înţelegem pe creatorul celor făcute din nimic, şi atunci ajungem la ideea lucrărilor şi puterilor necreate ale Duhului, înţelegînd că Duhul are lucrare de viaţă făcătoare şi de înţelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieţii celor vii şi al înţelepciunii celor înţelepţi, chiar dacă creează o viaţă şi o înţelepciune naturală şi

creată. Căci numai o cugetare neroadă şi ierbivoră nu vede din creaturile celui ce prin lucrarea Sa le-a adus la existenţă lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile sau o identifică cu fiinţa lucrătoare.

Capitolul 18

Dar să revenim la citatul lui Achindin din Părintele Gură-de-Aur. De ce spune sfîntul că acele cuvinte sînt o mîngîiere şi cui se adresează? Şi din partea cui vine? Să cercetăm întîi acest citat pentru că a fost subliniat de Achindin mai întîi. Toate cuvintele Părinţilor le răstălmăceşte cu vicleşug duşmanul harului. Dar unele le şi falsifică, cum am arătat şi mai înainte adeseori. Tot aşa face şi cu acest loc al teologului Gură-de-Aur, care în legătură cu această mîngîiere a desfăşurat multe omilii şi nicăieri n-a spus că Duhul face (*ποιει*) harisme, ci lucrează, împarte, dă, procură. „De aceea, zice, a pus în mişcare Pavel zeci de mii de cugetări care să poată mîngîia întristarea lor. Căci acelaşi Duh dă şi dă spre folos şi împarte cum vrea şi dăruind nu împarte din datorie şi toate le lucrează şi precum vrea aşa lucrează". Nicăieri nu spune deci Părintele Gură-de-Aur că duhul face (*ποιει*) harismele. Achindin îl bîrfeşte fără ruşine şi falsifică cuvintele lui cînd scrie: „Zice deci dumnezeiescul Gură-de-Aur despre prea Sfîntul Duh că precum vrea aşa face (*ποιει*)". Dar unde o spune aceasta, n-a îndrăznit să indice, temîndu-se că va fi prins cu minciuna. Şi n-o face aceasta o singură dată. Ci stăruind în neruşinare şi falsificînd o întreagă expresie, revine, scriind ceea ce am spus mai sus: „Dumnezeiescul Gură-de-Aur spune că e o mîngîiere faptul că acelaşi Duh lucrează (*ενεργει*) toate, căci cum voieşte aşa face (*ποιει*)". Noi vom expune aici expresia de aur nefalsificată şi neştirbită.

Capitolul 19

Lămurind Epistola I a apostolului către Corinteni, cel cu limbă de aur şi cugetare deiformă, după ce explică harismele Duhului, înşirate de apostol, zice: „Mîngîierea care a dat-o mai sus vorbind de acelaşi Duh, aceea o dă şi acum zicînd: Toate le lucrează (*ενεργει*) unul şi acelaşi Duh, împărţind îndeosebi fiecăruia precum voieşte" (12, 11)[1]. Şi mai jos repetă de multe ori că „precum voieşte aşa împarte" şi „precum voieşte aşa lucrează (*ενεργει*)". Faptul că Achindin taie din propoziţia teologului Gură-de-Aur nu e rău. Dar a pune în loc de a lucra (*ενεργειν*), a face (*ποιειν*), şi a înţelege pe a face

[1] P.G. 61, 245.

prin a crea, e foarte rău. Dar va spune: și a lucra înseamnă a crea. De ce n-a scris atunci Ioan Gură-de-Aur a face în loc de a lucra? A văzut că a face e mai aproape de creatură. De aceea împreună cu apostolul și urmînd exact cuvintelor lui, a păzit cuvîntul, repetînd mai mult de zece ori pe a lucra. Dar lui Achindin nu i-a indicat acest cuvînt nimic altceva decît ceva făcut. Ce mare contradicție este între cuvintele sfinților și dogmele acestuia.

Că a lucra nu are cîtuși de puțin înțelesul de a crea arată cel ce scrie: „Numele de Tată este un nume de lucrare (ενεργειατ ονομα). Nu ne veți condamna pentru aceasta. Ba chiar deoființimea (το ομοουσιον) are sens de lucrare (ενεργητικων)". Iar părintele Damaschin, spunînd că Hristos a șezut de-a dreapta Tatălui, adaugă că de acolo „lucrează (ενεργων) pronia tuturor"[1].

Capitolul 20

Dar să vedem și care și către cine și din partea cui este mîngîierea și pentru care motiv. Biserica din Corint primise la început o bogăție de tot felul de harisme dumnezeiești și duhovnicești, mai mari și mai mici, cum scrie și apostolul către ei: „Mulțumesc Dumnezeului meu că v-ați îmbogățit întru dînsul în tot cuvîntul și în toată silința, cît a nu fi lipsiți voi nici într-un dar" (1, 4-7). Aceasta a produs în acea biserică mîndrie, invidie și a introdus o grozavă dezbinare, cei ce-au primit darurile mai mari îngîmfîndu-se, cei ce-au primit mai mici descurajîndu-se.

Înlăturînd dintre ei zizania aceasta și scandela și mustrînd pe cei mîndri și mîngîind pe cei întristați, prin egalizarea și unirea lor, apostolul le spune că sînt deosebiri ale harismelor, dar același Duh. De aceea și Ioan Gură-de-Aur ajungînd la acestea, zice: „Gîndește-te și la aceea că deși e mai mic la măsură ceea ce ți se dă, prin faptul că ai fost învrednicit să primești de acolo de unde primește și cel ce ia mai mult, ai aceeași cinste"[2]. Și iarăși adăugînd apostolul: „Unuia prin Duhul se dă cuvîntul înțelepciunii, altuia cuvîntul cunoștinței întru același Duh și iarăși altuia credința întru același Duh" (12, 8-9), Ioan Gură-de-Aur zice: „Vezi cum pretutindeni face același adaos spunînd: în același Duh?"[3] Dar și după înșirarea harismelor următoare, adăugînd iarăși apostolul: „Și toate le lucrează unul și același Duh" (11), Gură-de-Aur observă: „A amintit iarăși leacul universal al mîngîierii, ca să

[1] P.G. 94, 1104.
[2] P.G. 61, 245.
[3] Ibidem, 246.

afli iarăși că aceeași cinste este"[1]. Și nu numai prin aceasta îi face apostolul împărtășiți de aceeași cinste, ci și prin faptul că-i arată fiind un trup și încă un trup al lui Hristos: și printr-un Duh noi toți într-un trup ne-am botezat și într-un Duh ne-am adăpat. „Nu a spus nici chiar apostolul vreunuia: eu am ceva mai mult decît tine ca apostol. Ci a spus: ești trup ca și mine și eu ca și tine și toți avem același cap și prin aceleași dureri ne-am născut. De aceea sîntem același trup și toți într-un Duh ne-am adăpat"[2]. Aceasta îmi pare că o spune despre sălășluirea Duhului care s-a așezat în noi prin botez și prin taine. A spus „ne-am adăpat", cum s-a zis despre plantele paradisului că din același izvor se nutresc toți pomii, din aceeași apă. Văzînd apoi Pavel vanitatea celor ce-au primit daruri mai mari, zice: „Nu poate spune ochiul mîinii: n-am trebuință de tine, sau iarăși capul picioarelor, ci cu mult mai vîrtos mădularele trupului care sînt socotite a fi mai slabe, sînt mai trebuincioase și care ni se par că sînt mai necinstite, acestora cinste mai multă le dăm". Și iarăși: „Dumnezeu a întocmit trupul, celui mai de jos mai multă cinste dînd". Iar Ioan Gură-de-Aur, luminînd aceste cuvinte, zice: „Poate ar obiecta cineva: vorbind de trup poate e drept că mădularul cel de jos ia cinste mai mare; la oameni însă cum e posibil? Dar la oameni se întîmplă aceasta cu atît mai vîrtos. Cei de la ora 11 au luat primii plata; oaia rătăcită și aflată a fost purtată pe umeri și n-a fost alungată; fiul risipitor întorcîndu-se s-a bucurat de mai multă cinste decît cel cu reputație bună; tîlharul a fost încununat înaintea apostolilor"[3]. Spunînd apostolul iarăși: „Ca să nu fie dezbinare în trup, ci să se grijească mădularele între ele și ori de pătimește un mădular, pătimesc toate mădualarele, ori de se slăvește un mădular, împreună se bucură toate mădularele", Ioan Gură-de-Aur lămurește: „Și în ce privește providența le egalizează. Ba mai mult, solidaritatea lor o arată și cu împrejurările de supărare și de bucurie: suferă una, pe toate le doare; iar cînd capul e încununat, tot omul se bucură și tot trupul se slăvește"[4]. Și iarăși: „Dacă trupul nostru nu trebuie să se dezbine, cu mult mai mult al lui Hristos. Cu atît mai mult, cu cît harul e mai puternic decît natura"[5].

[1] Ibidem.
[2] Ibidem, 251.
[3] Ibidem, 259.
[4] Ibidem, 261.
[5] Ibidem, 263.

Capitolul 21

Mîngîierea constînd în acest îndemn și chemare la armonie, adresată de Pavel corintenilor, e bazată pe faptul că toți care s-au împărtășit de harismele Duhului sînt un trup, și acesta al lui Hristos și toți primesc harismele de la un Duh, și acesta cel dumnezeiesc și închinat. Am expus mai pe larg acestea, ca să cunoaștem cît de mare e superioritatea celor dumnezeiești față de natură. Și să afle Achindin că toate locurile aduse de el din sfinți sînt potrivnice lui. Dacă, precum zice el, harul vărsat și lucrat de Duhul e necorporalitatea, invizibilitatea și nesfîrșirea, rațiunea celor raționale, simțirea celor sensibile și viața celor vii, atunci acestea sînt din aceeași categorie cu duhul adevărului, al înfierii și al libertății. Despre toate acestea a spus că sînt harul vărsat de Duhul. Dacă e așa și dacă și acestea sînt dintre harismele duhovnicești, atunci tot neamul oamenilor, nu numai al celor de acum, ci toți cîți au ieșit din Adam, buni și răi, credincioși și necredincioși, sînt un trup și acesta al lui Hristos, mai bine zis sînt însuși Hristos, după cuvîntul lui Pavel. Și toți s-au adăpat dintr-un Duh. Ba nu sînt numai un trup, ci și un duh și acesta cu Domnul, deoarece și cel lipsit de Domnul este un Duh cu El. Cei botezați în Hristos cu cei nebotezați s-au născut prin aceleași sfinte dureri și au aceeași vrednicie. Sînt mădulare unii altora și au de cap toți pe Hristos, întru nimic mai puțin ca Petru și Pavel. Toți vor fi slăviți cu aceia și se vor bucura împreună, acum și în veacul viitor. Căci „ori de se slăvește un mădular, împreună se bucură toate mădularele". Și nu numai atît, ci deoarece împreună pătimesc toate mădularele, de va pătimi un mădular al trupului, acolo totul se va tulbura. Căci cei necredincioși pătimind și chinuindu-se rău, nu se poate ca cei credincioși să fie fericiți și să se bucure de odihnă, o dată ce mădularele unui trup suportă împreună totul. Și viceversa: credincioșii făcînd cele bune și fiind iubiți, nu se poate ca cei necredincioși să sufere și să fie chinuiți, fiind în comuniunea unuia și aceluiași trup. Și ce vorbesc numai de oameni și nu și de necuvîntătoare. Achindin afirmă că și simțirea lor e una din harismele duhovnicești. Deci și acestea, după el, sînt mădulare ale trupului lui Hristos. Și iarăși nu numai acestea, care nu pot păcătui ca noi. Achindin numără între harismele duhovnicești și necorporalitatea, care e și un atribut al demonilor. Deci și aceștia sînt după el mădulare ale Bisericii. De fapt sînt legați și întocmiți împreună demonii și Achindin și toți cîți se împărtășesc ca el de harismele duhovnicești adevvate, adică de ale răutății, de la care primește și această bogată

cunoștință care îl împiedică de-a vedea care este înălțimea harului dumnezeiesc și care este rațiunea naturii create.

Dar va zice: sînt mai mari harismele Duhului date celor credincioși, decît celor necredincioși, dar toate sînt același har revărsat. Să audă că harismele duhovnicești sînt împreună întocmite și celor ce au primit harisme mai mici le dă Dumnezeu o mai bogată cinste. „Căci Dumnezeu, zice, a întocmit trupul, celui de mai jos mai multă cinste dînd". Spună deci Achindin, o dată ce a numărat și animalele și îngerii răi între cei dăruiți cu harisme de Duhul, care dintre acestea două e mai mică? Sfîntul Ioan Gură-de-Aur a arătat că cei ce se împărtășesc de o harismă mai mică, se vor bucura de cinste mai mare.

Deci interpretînd așa, dacă diavolii se împărtășesc de o harismă mai mică, vor fi, după cugetarea lui Achindin, cei încununați în veacul viitor cu cinste mai mare. Iar dacă atributul simțirii, pe care îl au animalele, este cel mai mic dintre harisme, ele vor lua cununa cea mai mare. Și astfel vor avea aceeași cinste cu cele mai mari și fac parte din plinirea Bisericii, contribuind la zidirea trupului lui Hristos. Mă voi servi de înseși cuvintele sf. Ioan Gură-de-Aur ca să resping această aiureală a lui Achindin care recunoaște că e mai mică rațiunea celor raționale și simțirea celor necuvîntătoare și necorporalitatea demonilor, dar mai mici între harismele duhovnicești. Zice Părintele Gură-de-Aur către cei care au primit harismele cele mai mici: „Și dacă ai primit un dar mic, faci parte la fel din trup și astfel te bucuri de multă cinste. Iar cel ce are un dar mai mare e legat cu tine care ai unul mai mic". Iar către cei ce-au primit harismele mai mari: „Precum tu fiindcă ești mai mare constituiești trupul, la fel și acesta fiindcă e mai mic are aceeași cinste cu tine întru zidirea trupului; căci poate ceea ce poți și tu prin contribuția lui". Numai o cugetare deranjată și o necunoaștere completă a învățăturii creștine poate face pe Achindin să spună despre har astfel de lucruri, amestecîndu-le și confundîndu-le toate, nesocotind orice rînduială dumnezeiască și desființînd credința în favoarea necredinței, reînviorînd erezia lui Sabelie, a lui Arie, a lui Macedonie și a tuturor heterodocșilor dinainte și de după ei. Acest lucru cred că l-am făcut evident prin destule dovezi.

Capitolul 22

Acum, ajunși aici, trebuie să distingem între harismele duhovnicești și cele care nu sînt duhovnicești și să arătăm, spre folosul cititorilor, în cele duhovnicești ce este necreat și ce-am învățat de la Sf. Părinți să cugetăm și

să zicem despre ele. De asemenea să arătăm tuturor bîrfelile lui Achindin care spune că ţinem tristeţea, lacrima, străpungerea inimii şi teama de moarte de necreate, fiindcă se numesc şi acestea daruri ale lui Dumnezeu. Vom vorbi apoi despre înţelepciunea, cunoştinţa şi virtutea pe care le au fiinţele raţionale prin natură (φύσει). Şi în sfîrşit despre făptura nouă (καινὴ κτίσις) şi inima nouă şi curată şi cele asemenea. Să facem întîi o împărţire logică a acestora, care să înlesnească o cît mai bună supraprivire.

Dintre toate cîte sînt şi se fac, unele sînt prin natură (φύσει) şi se produc prin succesiunea naturală, iar altele nu prin natură. Dintre cele care nu sînt după natură, unele sînt potrivnice naturii, altele mai presus de natură. Despre cele contrare naturii nu e nevoie să vorbim acum. Dar şi din cele mai presus de natură, cele care s-au săvîrşit sau se săvîrşesc acum sau se vor săvîrşi în fapturi nu formează obiectul preocupării noastre prezente. Pe noi ne preocupă acum cele care sînt sau se săvîrşesc în cei ce trăiesc după Dumnezeu, de care împărtăşindu-se, de una sau mai multe, careva, este şi se numeşte duhovnicesc ca unul ce e lucrat (ἐνεργούμενος) şi mişcat de Duhul. Acestea sînt harismele duhovniceşti. Aceasta arătînd-o apostolul, cînd scrie corintenilor, zice: „Nu vreau să nu ştiţi despre harismele duhovniceşti", adică despre cele ce erau şi se săvîrşeau în ei în mod neînţeles şi despre cei ce se bucurau de aceste daruri. Şi toate erau şi se săvîrşeau în ei. De aceea n-a zis despre „unele", ci simplu despre „harismele duhovniceşti" pe care le şi înşiră în continuare. Căci el a cuprins în general pe toate în cele înşirate atunci. Aceasta arătînd-o el însuşi iarăşi, că în ei se lucrau toate harismele duhovniceşti, zice: că mulţumeşte lui Dumnezeu pentru ei că nu sînt lipsiţi nici într-un dar. L-aş întreba aici pe Achindin, care declară toate creaturile harisme duhovniceşti ca unele ce s-au făcut prin Duhul dumnezeiesc din nefiinţă: Oare toate creaturile erau în corinteni? Şi acesta este motivul de mulţumire al apostolului şi aceasta este dorinţa lui, să nu rămînă ei în neştiinţă cu privire la toate creaturile?

Mai zice apostolul: „Iar noi n-am luat duhul lumii, ci Duhul cel din Dumnezeu, ca să ştim cele dăruite nouă de Dumnezeu" (I, 2, 12). Oare cei care n-au luat Duhul cel din Dumnezeu nu ştiu ce este simţire şi raţiune şi viaţa conform cu ele? Căci şi acestea sînt harisme duhovniceşti după Achindin. Acestea sînt cele pe care omul psihic nu le primeşte şi nu le poate cunoaşte? Şi cel ce le are acestea, acela este omul duhovnicesc care judecă toate, după cuvîntul apostolului, iar el nu se judecă de nimeni? (I, 2, 15) Şi fiindcă asemănînd cele duhovniceşti cu cele neduhovniceşti sîntem învăţaţi

de Duhul Sfînt, înţelegînd cele ce ni le mărturisim unul altuia şi arătîndu-le altora, oare cele ale simţurilor, ale minţii şi raţiunii sînt de aceeaşi categorie şi cei care petrec suprafiresc nu înţeleg şi nu mărturisesc decît cele după natură?

De ce acelaşi apostol îndemnînd pe corinteni şi zicîndu-le: „rîvniţi cele duhovniceşti, dar mai ales ca să proorociţi" (I, 14, 1), vorbeşte iarăşi de toate cele duhovniceşti şi nu îndeamnă spre rîvna şi cultivarea vreunui dar care e comun tuturor? De ce nu-i îndeamnă să rîvnească calitatea demonilor de invizibili şi fără sfîrşit, căci şi acestea sînt haruri vărsate de la Duhul Sfînt, după Achindin? Şi iarăşi, scriind tot către ei apostolul: „Deoarece sînteţi rîvnitori celor duhovniceşti", adică iubitori de harismele duhovniceşti, oare le spune că sînt iubitori şi de cele ce sînt în duhurile rele şi le porunceşte să prisosească în ele spre zidire? Iar dacă corintenii şi toţi închinătorii Duhului, sînt iubitori ai tuturor harismelor Duhului şi spre aceasta ne şi îndeamnă apostolul („rîvniţi cele duhovniceşti"), şi dacă pe de altă parte toate creaturile sînt harisme duhovniceşti, după Achindin, iar între creaturile lui Dumnezeu sînt şi duhurile rele, pentru Achindin sînt rîvnitori şi iubitori ai duhurilor rele chiar şi închinătorii Duhului Sfînt şi chiar pe Pavel îl arată ca îndemnînd la aceasta. Mă tem să nu fiu părtaş blasfemiilor lui Achindin, prin aceea că descopăr şi desfăşor unele din ele. Oare nu de aceea a spus Solomon să nu răspunzi smintitului după sminteala lui? Dar nu cred s-o spună aceasta înţeleptul, în sensul să nu te aperi, ci să nu răspunzi. Iar noi ne apărăm. Dar nici apărîndu-ne nu o facem după sminteala lui, căci acela atacîndu-ne calomnios pe noi şi aproape pe toţi teologii cîţi au existat şi spunînd lucruri mincinoase despre Dumnezeu şi despre toţi preacuvioşii, noi am scos în faţa minciunii adevărul. Şi tot ce spunem contra lui, nu spunem de la noi, ci scoţînd la iveală gîndul din cuvintele lui. Nu desfigurînd în prealabil înţelesul celor scrise de el şi apoi păstrînd restul, cum se face cu cuvintele noastre şi ale dumnezeieştilor Părinţi pentru înşelarea cititorilor, ci luînd înseşi cele scrise şi dogmatizate de el, şi din acestea nu toate, ci din cele care se aud de oameni fără a se gîndi ce înseamnă. Pe acestea le examinăm şi le demascăm împreună cu bîrfelile contra noastră.

Capitolul 23

Acum ne bîrfeşte că declarăm necreate tristeţea, lacrimile, teama morţii sau de Dumnezeu, făptura nouă şi toate cele asemenea, în rezumat pe lîngă toate cele duhovniceşti şi unele din cele naturale. Noi, vrînd să arătăm cine

pune cele necreate în rînd cu cele create și cele duhovnicești cu cele naturale, amestecîndu-le toate și nedistingînd deloc între cele dumnezeiești și cele omenești, între demonizați și teofori, l-am dovedit în toate pe el hulind, între altele și prin aceea că am distins între harismele duhovnicești și cele ce nu sînt așa ceva. Acum să respingem și bîrfeala lui contra noastră și a Părinților care sînt cu noi, despre ceea ce-i necreat. Vom arăta care harisme ne învață dumnezeieștii Părinți să le socotim necreate, păstrînd întreagă și neștirbită opinia părintească, mai bine zis duhovnicească și dumnezeiască. Reluînd împărțirea de mai sus și referindu-ne întru totul la Părinții noștri, vom repeta-o pe scurt, avînd de peste tot garanția adevărului. Așadar din cele ce se săvîrșesc în existențe, unele țin de natură, altele nu. Din acestea, cele care nu prin defect, ci prin depășire nu aparțin naturii, toate sînt duhovnicești, dar nu toate se numesc harisme duhovnicești. Și nu toate sînt necreate. Că nu toate se zic harisme, am dezvoltat puțin mai sus. Iar că nu toate sînt necreate, vom arăta acum pe scurt. Învierea Domnului e duhovnicească, cum zice și Părintele Gură-de-Aur, dar nu e necreată. Nici ceea ce învie. Căci învie ceva creat, după ce moare. Învierea e tot una cu o nouă facere (ἀνάπλασις). Așa este și făptura nouă și omul nou și inima nouă și curată. În dumnezeiasca baie a renașterii se săvîrșește prin har o anumită înnoire și deci creare a caracterelor sufletului. Iar prin făptuirea dreaptă cea întru credință crește și se desăvîrșește acea înnoire. Duhovnicească este gestațiunea din Fecioară și nașterea lui Dumnezeu Cuvîntul din ea, cum spune iarăși Sf. Ioan Gură-de-Aur. Și trupul Domnului, deși este din Duhul Sfînt, dar ca creatură din Duhul, cum a arătat și Vasile cel Mare. Și aceasta nu e inoportun s-o spunem către cel ce socotește toate cele create ca duhovnicești și ca ale harului ce vine din Duh Sfînt, că toate embrioanele sînt creaturi ale lui Dumnezeu, dar numai despre Fecioara Maică s-a spus că ceea ce s-a născut în ea este din Duhul Sfînt, fiind într-adevăr suprafirească zămislirea. Să amintim că și dumnezeiescul Pavel numește mana mîncare duhovnicească, iar apa din piatră băutură duhovnicească, ba chiar și piatra a numit-o duhovnicească, arătîndu-le totodată ca indicii simbolice ale unor lucruri mai ascunse. Dar și petrecerea lui Iona în chit și scăparea lui din el și, în general, tot ce e săvîrșit de Dumnezeu în chip negrăit este duhovnicesc, cum spune și Părintele Gură-de-Aur. Dar nu toate acestea sînt și necreate. Căci dacă este vreo harismă sau har necreat, trebuie să fie în cei duhovnicești, căci cele ce există și se săvîrșesc potrivit succesiunii naturale, dintre care este și

înțelepciunea și cunoașterea din ființele raționale, e imposibil să fie necreate.

Dar e necesar să analizăm și mai bine harismele duhovnicești, ca să putem stabili ce este și dacă este ceva necreat în ele. Am arătat mai sus și apostolul a confirmat că din cele ce nu se săvîrșesc după succesiunea naturală, cele ce sînt în cei ce trăiesc după Dumnezeu și se săvîrșesc prin ei, de care împărtășindu-se cineva — de una sau mai multe — este și se numește duhovnicesc, ca unul ce e lucrat și mișcat de Duhul dumnezeiesc, acelea sînt harismele duhovnicești. Dintre acelea, unele constau în cuvinte, altele în fapte. În cuvinte: harismele limbilor făcute și tălmăcirile lor, apoi cuvîntul înțelepciunii, cuvîntul cunoștinței, cum ne-a arătat și apostolul expunîndu-le rezumativ. Iar în fapte și lucruri: lucrările puterilor, harismele vindecărilor, credința care poate muta și munții, prorocia și deosebirea duhurilor — căci unele par echivoce, — adică puterea de-a deosebi duhurile dumnezeiești de celelalte. Căci e necesar ca în toate cele înșirate, fie cuvinte fie fapte, să se arate dacă sînt ale duhului sau nu, și ale celui bun sau nu. (De ne-am învrednici și noi de-o inspirație mai dumnezeiască, ca să nu greșim față de împărțirea cea adevărată și să ne succeadă străduința noastră de acum). Nici una din acestea nu e necreată, nici dintre cuvinte nici dintre fapte. Căci ambele feluri sînt sensibile. Precum și tristețea și lacrimile, chiar și cele care sînt din iubire, care este harismă și prilejuitoare de harisme și cea mai mare dintre harisme. Sînt sensibile deci ambele feluri, atît cuvintele cît și faptele. Și cad sub puterea senzorială, care nu numai că nu poate sesiza cele mai presus de minte, dar nici măcar unele din cele mai presus de simțuri, adică cele inteligibile. Iar cele necreate sînt mai presus și de minte și cei cuprinși de ele sînt cuprinși de-o putere mai mare și mai presus de natura minții, cum zice Dionisie cel Mare. Că acele semne sînt sensibile și cad sub puterea simțului, ne învață și Părintele Gură-de-Aur, zicînd: „Harul a dat o dovadă sensibilă a lucrării sale și unul răsuna în limba perșilor, altul în a romanilor, altul în a inzilor, altul în alta de felul acesta și a arătat celor din afară că Duhul este în cel ce răsună". Fiindcă se arătau așadar celor din afară și nu numai celor ce s-au învrednicit de unirea cea superioară ființei și lucrării noastre — ca să vorbim ca Dionisie cel Mare, — erau create și cădeau sub puterea simțuală. Dar nu și harul acela și lucrarea care, fiind în ei, se arăta celor ce auzeau și vedeau, prin semnele acelea. Aceea n-ar putea fi dintre cele create. Căci ea este Duhul Sfînt. Iar cele săvîrșite prin ea în mod minunat se numesc duhovnicești. Aceasta a arătat și Gură-de-Aur zicînd:

„S-a arătat celor de afară că Duhul este în cel ce răsună (grăiește)". Lucrarea aceea a numit-o Duh. Iar apostolul zicînd: „De mă voi ruga cu gura, Duhul meu se roagă" (I Cor.14, 14), Gură-de-Aur explică: „Aceasta este harisma dată mie, care-mi mișcă limba". Fiindcă acelea sînt harisme duhovnicești, de aceea i se zice harismă puterii care mișcă. Că nu mintea este harisma aceasta care mișcă, însuși apostolul a arătat, adăugînd: „Iar mintea mea este fără rod. Ce este deci: mă voi ruga cu Duhul, mă voi ruga și cu mintea, cînta-voi cu Duhul, cînta-voi și cu mintea" (14, 14-15). Și iarăși adăugînd apostolul: „Pentru că de vei binecuvînta cu Duhul", Gură-de-Aur zice: „Tu mulțumești frumos, căci vorbești mișcat de Duh". De care Duh mișcat? Desigur de cel Sfînt.

De ce nu folosește acesta aici articolul, vom spune mai jos. Acum să mai luăm aminte la apostol care a folosit articolul cînd a vorbit de Duh, arătînd că harul care mișcă și lucrarea aceasta e Duhul Sfînt. „Fiecăruia, zice, se dă arătarea Duhului spre folos" (12, 7). Pentru aceasta a spus că toți cei învredniciți de vreun har au aceeași demnitate. Căci și cel ce are darul mai mic este organ al aceleiași lucrări dumnezeiești din el. Deci harul care se varsă în sens propriu de la Duhul dumnezeiesc este Duh Sfînt și nu anumite însușiri ale creaturilor ca necorporalitatea, invizibilitatea, nesfîrșitul, rațiunea și simțirea și cele asemenea, cum a dogmatizat nebunește Achindin, coborînd cele dumnezeiești la nivelul de creatură, sub pretextul că se numește har nu numai lucrarea proprie a Duhului în cei ce petrec în Dumnezeu, ci și ceea ce se dă prin ea lor. În această privință, Achindin învață exact ca și pneumatomahii, despre care spune Vasile cel Mare: „Ei zic că Duhul este în noi cum e darul de la Dumnezeu, iar darului nu i se dau aceleași onoruri ca dăruitorului". Contra acelora grăiește iarăși același: „E dar al lui Dumnezeu Duhul. Însă dar al vieții și al puterii — căci veți primi putere venind Duhul Sfînt peste voi". — Urmează de aici că e de disprețuit? Oare al cărei vieți? Al cărei puteri? Al celei ce constă întru simțire și minte și rațiune? Nu, ci al celei ce a dobîndit curățenia de patimi și care poate cele mai presus de simțire și minte și rațiune. Darul care procură nu numai învierea, ci și nepăcătoșenia. „Căci legea Duhului vieții m-a scăpat pe mine — zice Pavel — de legea păcatului și a morții". Încît viața aceasta e mai sus și de viața fără de moarte, neputînd fi atinsă nu numai de stricăciune, dar nici de toată răutatea. Cei ce prin lucrarea și harul acesta care înnoiește devin făptură nouă în baia nașterii de a doua și prin viața cea nouă se păzesc de murdăria cea veche, sau se curăță din nou prin pocăință dacă a obvenit ceva stricăcios

și prin dreptatea cea întru credință se înnoiesc și cresc din zi în zi, întărindu-se în viața sănătoasă cea întru Hristos, văd dinăuntru și nu ca cei ce privesc din afară înnoirea proprie, și prin alte semne negrăite și nearătate celor mulți. Dar despre aceasta și care sînt acele semne, nu e locul să vorbim aici.

Capitolul 24

Dacă lucrarea și harul acesta care înnoiește și face minuni este necreat — căci e însuși Duhul Sfînt — atunci e unul singur acest har și cu totul neîmpărțit, deși se împarte și se diferențiază în diferite lucrări. De fapt sau nu se comunică el și nu se împărtășește deloc, dîndu-se numai înnoirea celor învredniciți, sau este și el împărtășibil și se dă și el pe lîngă înnoire, în mod diferit. Și sau numai înnoirea este a Duhului Sfînt, sau și lucrarea și harul necreat este din El, deși și el este Duhul Sfînt, precum strălucirea razei este atît lumină, cît și lumină din lumină. Dacă este cu totul neîmpărțit și necuprins și neîmpărtășibil și nemanifestat și nu se arată nimănui și nu se dă și nu se primește, și nu se împarte variat și nu e din Duhul, atunci lucrarea aceasta necreată e ființa lui Dumnezeu. Iar dacă se și împarte și se dă și se primește și se împărtășește și se împarte variat și se arată și este din Duhul, atunci acest har al Duhului, această lucrare necreată cum ar fi ființa cea neîmpărtășibilă și cu totul neîmpărțită și nemanifestată și neatinsă și necauzată?

Că nu numai înnoirea, ci însuși Duhul Sfînt se dă celor drepți, ne-a arătat prin faptă și cuvînt Domnul, suflînd și zicînd ucenicilor: „Luați Duh Sfînt". La fel a prevestit și Ezechil, zicînd: „Și voi da vouă inimă nouă și duh nou și voi smulge inima de piatră din trupul vostru, și voi da vouă inimă trupească și duhul meu voi da în voi". Și mai înainte prin Moise, care zice către Iisus Navi: „Rîvnești să fii ca mine? Și cine va face tot poporul Domnului profeți cînd va da Domnul duhul său peste ei?" Aceasta știind-o Pavel din experiență zice: „Noi n-am luat duhul lumii, ci duhul cel din Dumnezeu". Iar către sfinții din Roma: „Voi nu sînteți în trup, ci în duh, dacă duhul lui Dumnezeu locuiește în voi". La fel către Tesaloniceni: „Cel ce defăimează, nu om defăimează, ci pe Dumnezeu care a dat Duhul său cel Sfînt întru noi" (I Tes.4, 8). Iar Părintele Gură-de-Aur și mai înainte de el Atanasie cel Mare zic că nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune „Duhul cel din Dumnezeu" și nici Dumnezeu nu spune: „Duhul meu" fără să spună „Duhul Sfînt". Dar faptul că cele ale Duhului sînt Duh Sfînt sau Duhul Sfînt, cu articol sau fără, nu

l-a îndemnat pe nimeni să-l declare creat, decît pe pneumatomahi întîi și apoi pe varlaamitul Achindin acum.

Că însuși Duhul Sfînt e cel dat și primit, nimeni nu va mai nega dacă vrea să asculte de învățătorul care a vorbit prin proroci și de cei trimiși să învețe toate neamurile și de cel ce i-a trimis. Iar că chiar el este cel de care se împărtășesc cei vrednici nu se va îndoi dacă ascultă cu credință pe cel ce se dă lor și e primit de ei. Căci nu s-ar putea să fie dat și primit altfel. S-o garanteze însă și aceasta Pavel care zice: „E cu neputință ca cei o dată luminați, care au gustat din darul cel ceresc și s-au făcut părtași de Duh Sfînt". Apoi că se dă și se împărtășește diferit și nu tuturor celor create, va arăta Dionisie, tălmăcitorul ierarhiei cerești, care zice: „Neasemănarea vederilor spirituale, sau face cu totul neîmpărtășibil darul luminii (φωτοδοσία) cel supraabundent al bunătății părintești, sau îl face să se dea în diferite împărtășiri, mai mici și mai mari, mai întunecoase și mai luminoase, raza izvorîtoare fiind una și simplă și totdeauna aceeași". Acestea sînt suficiente să ne convingă atît că lucrarea și harul Duhului dat și primit de cei dăruiți nu e creat — căci este însuși Duhul Sfînt — cît și că nu este ființa Duhului, — căci nimănui nu dă Dumnezeu ființa proprie.

Nici nu se poate face ca primită de cineva fără să devină acela constătător din două naturi, din cea dumnezeiască adică, și din cea omenească. Și aceasta n-ar putea rămîne numai o unire ipostatică, căci ambele ipostasuri preexistă. De aceea Fiul lui Dumnezeu s-a unit ipostatic cu natura omenească nu luînd un ipostas, ci natura noastră. Naturile unite neipostatic însă se amestecă. Iar cele ce se unesc neamestecat se țin în unitate nu prin ele, ci prin cele ce sînt în jurul lor. Deci natura dumnezeiască dacă ni s-ar împărtăși și am primi-o de sine luată (nu prin ipostasul ei – *n. trad.*), sau va provoca un amestec sau ar consuma natura pasivă (τὴν παθητήν), chiar înainte de-a fi primită. Mai ales lucrul din urmă s-ar întîmpla. „Căci nimeni, zice, nu va vedea fața mea și va trăi". Și nimeni nu a fost în ipostasul și în ființa Domnului și a văzut sau exprimat natura lui Dumnezeu. Iar dacă nimeni n-ar putea suporta vederea lui Dumnezeu, cum ar putea suporta împărtășirea Lui? De aceea teoforii Părinți au spus că Dumnezeu după ființă e cu totul neîmpărtășibil și necuprinzibil. Pentru a ne convinge e necesar să ascultăm și în această privință de adevărul celor spuse că lucrarea din cei învredniciți de har nu e nici creată, dar nici ființa Duhului.

Faptul că se arată împărțită această lucrare — adică Duhul din aceia — dar e totuși din Duhul, dovedește cu atît mai virtos că nu e nici ființa, nici

ipostasul Duhului. Iar că se și împarte și e și din Duhul, a prevestit Dumnezeu prin profetul Ioil căci n-a zis: Voi vărsa în zilele din urmă Duhul meu, ci: „Voi vărsa din Duhul meu". Iar Isaia, precum am dezvoltat mai pe larg, a și înșirat rezumativ duhurile din Duhul, arătînd clar împărțirea lucrărilor dumnezeiești. Amintind apoi că Domnul, spunînd în Evanghelii că cu degetul lui Dumnezeu scoate demonii arată că acest deget e și Duhul Sfînt, cum a arătat un altul dintre evangheliști — dar și unul din duhurile care sînt din Duhul. Aceasta o spune și Vasile cel Mare explicînd semnele săvîrșite de Moise în Egipt. Iar fiindcă Domnul nu a lucrat numai prin această singură dintre harismele care sînt împărțite, Ioan, care e mai mare și ca un profet, zice: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mîna Lui". Ioan Gură-de-Aur zice și el: „Noi toți am luat lucrarea Duhului cu măsură — Duh e numit aici lucrarea, căci ea se împarte. — Dar El are nemăsurată și întreagă toată lucrarea". Aceasta știind-o din experiență, Ioan, fiul tunetului, zice: „Prin aceea cunoaștem că petrecem în El și El în noi, că ne-a dat nouă din Tatăl Lui". Și iarăși: „Din plinirea Lui noi toți am luat". De aceea spune iarăși Gură-de-Aur: „Tot harul s-a vărsat peste templul acela. Căci nu-l dă Lui Tatăl Duhul cu măsură, ci întreg harul l-a primit templul. Noi însă avem numai puțin și o picătură din harul acela. Dar picătura aceea a umplut toată lumea de cunoștință. Prin ea s-au făcut semnele și s-au iertat păcatele". Totuși harul dat pe o scară atît de întinsă e numai o parte oarecare și o arvună a darului. Doar s-a zis: „Cel ce-a dat arvuna Duhului în inimile noastre". Dar parte a lucrării, se înțelege. Căci nu se împarte Mîngîietorul. Dar iarăși repetăm: se împarte partea și picătura aceasta, potrivit cu curățenia în virtute și credință a fiecăruia dintre cei ce primesc. Se împărtășește Duhul Sfînt numai celor vrednici, după Vasile cel Mare, dar nu se împărtășește în aceeași măsură, ci împărțindu-și lucrarea analog cu credința. Afară de aceasta numai prin lucrare încape Duhul în cei învredniciți, care sînt oameni după natură. Și atunci evident că numai după lucrare se și împarte. Și invers: după ființă și ipostas fiind neîmpărțit, cum ar încăpea în cele create.

Această împărțire arătînd-o și Pavel cînd scrie evreilor, spune că mîntuirea promisă de Domnul s-a confirmat prin semne și diferite puteri și împărțiri ale Duhului Sfînt. Iar scriind corintenilor numește harismele duhovnicești, duhuri, și spune că sînt de la același Duh și întru același Duh. Despre acest lucru grăiește și Gură-de-Aur către cel ce are harisma rugăciunii: „Tu mulțumești frumos, căci vorbești mișcat de duh", iar despre cel ce-a

primit harisma limbilor, spune: „S-a arătat grăind în limbă străină, fiindcă era duh în el pe cînd grăia". Şi nu foloseşte articolul cînd vorbeşte aici de duh, parcă pentru a arăta că în fiecare din aceştia e numai o parte a lucrării celei una a duhului.

Harul duhovnicesc nu e deci natura, ci o lucrare necreată a Duhului dumnezeiesc. De aceasta, care se împarte proporţional cu vrednicia celor ce primesc, fiind mişcat fiecare din cei astfel învredniciţi e purtat la lucru (ενεργειται) dumnezeieşte. Aceasta e şi mîngîierea celor ce-au primit daruri mai mici, cum a spus apostolul şi a explicat Gură-de-Aur, arătîndu-i pe toţi de cinste egală şi uniţi dumnezeieşte, o dată ce toate darurile sînt ale unui singur Duh de la care toţi au fost adăpaţi. Nu luînd întrucît sînt creaturi. N-ar mai avea atunci nici un preţ mîngîierea; şi n-ar mai fi adevărată. Căci ce unire şi ce egalitate de cinste ar exista între creaturi ca atare şi aceasta în sens ascendent (επι το κρειττον), chiar dacă sînt create de acelaşi Creator.

Darurile create, care sînt multe şi foarte deosebite între ele, nu ar putea produce apoi un trup al lui Hristos şi nici un Duh cu Domnul. Sigur, după Isaia, cum am spus şi mai înainte, cel ce a întărit pămîntul şi cele din el, dă şi suflare poporului care-l locuieşte. Dar Duhul îl dă celor ce dispreţuiesc pămîntul, adică celor ce sînt deasupra celor pămînteşti. Căci „cei tari ai lui Dumnezeu au fost ridicaţi de pe pămînt", după psalmist. Care duh li-l dă acestora? Duhul adevărului, al libertăţii, al înfierii; cel pe care, după cuvîntul adevărului al cărui duh este, lumea nu-l poate primi, pentru că nu-l vede şi nu-l cunoaşte. „Iar voi, zice către ucenici, îl cunoaşteţi pe el, căci la voi rămîne şi în voi va fi". Astfel nouă ne este un Dumnezeu şi un Duh necreat, fiind necreată nu numai fiinţa, ci şi cele trei ipostasuri. Şi nici numai aceasta, ci şi toate lucrările dumnezeieşti. Iar de va fi vreo lucrare de aceasta creată nu va mai fi necreat nici Dumnezeu, nici după fiinţă, nici după ipostas. Căci natura fiecăruia se caracterizează printr-o lucrare corespunzătoare, după teologie. Iar fiindcă Dumnezeu se caracterizează prin fiecare dintre lucrările Sale, cei ce numesc create lucrările dumnezeieşti, fac pe Dumnezeu întreg creatură prin fiecare lucrare. Blasfemia lor este înfricoşător de multiplă şi de abundentă.

Capitolul 25

Dar Dumnezeu întreg mă îndumnezeieşte şi cu Dumnezeu întreg mă unesc îndumnezeindu-mă, declară Achindin, înţelegînd prin Dumnezeu întreg şi fiinţa şi ipostasurile şi toată lucrarea necreată.

Dar pe toţi îngerii şi oamenii sfinţi la un loc nu-i îndumnezeieşte şi sfinţeşte Dumnezeu întreg, aşa cum zice Achindin, ci numai o oarecare parte a lucrării, cum a spus Gură-de-Aur, parte pe care a numit-o şi picătură mică. În acelaşi sens grăieşte şi Grigorie Teologul: „Hristos e numit aşa din pricina dumnezeirii, căci ea e ungerea (χρισις) omenităţii Sale, pe care o sfinţeşte nu numai prin lucrare (ενεργεια) ca pe alţi hristoşi, ci prin prezenţa întregului subiect al ungerii". În armonie cu acesta, cel care ca o albină culege de pretutindeni mierea teologică, zice: „Hristos nu e un om purtător de Dumnezeu (θεοφορος ανθρωπος), ci Dumnezeu întrupat; el nu e uns ca un profet prin lucrare (ενεργεια), ci prin prezenţa întregului subiect al ungerii, încît cel ce unge devine om şi Dumnezeu cel uns".

Deci toţi oamenii purtători de Dumnezeu şi toţi sfinţii îngeri la un loc fiind îndumnezeiţi numai prin lucrarea lui Dumnezeu şi nu prin toată aceasta, ci numai prin oarecare parte, care-i ca o picătură pe lîngă ocean, iar omenitatea luată de Cuvîntul, prin unul din cele trei ipostasuri. Achindin plin de cea mai grozavă nebunie se înfăţişează pe sine superior nu numai tuturor sfinţilor îngeri şi oamenilor purtători de Dumnezeu, ci, vai!, şi lui Hristos însuşi, în care omul a fost cel uns, iar Dumnezeu cel ce unge, unită fiind natura Lui omenească cu dumnezeirea, nu prin toate ipostasurile, ci numai printr-unul.

Exagerarea lui Achindin e şi mai grozavă prin faptul că după el nu numai că Dumnezeu întreg îl unge pe el, ci Dumnezeu întreg se face om în el, dacă Dumnezeu se uneşte cu el nu numai prin toată lucrarea, ci şi prin fiecare ipostas, cum susţine însuşi şi cum îndeamnă pe aderenţii săi să vorbească şi să cugete, ca, chipurile, să nu sufere Dumnezeu vreo împărţire, dacă nu se uneşte întreg sub toate raporturile cu ei.

Capitolul 26

El nu pricepe că Dumnezeu nu se împarte corporal. Căci deşi numai unul din cele trei ipostasuri s-a făcut om şi numai prin acest unul s-a unit Dumnezeu cu frămîntătura omenească, Dumnezeu întreg s-a unit neschimbat cu mine întreg. Şi Dumnezeu întreg a luat omenitatea (το ανθρωπινον). Căci nu se împart corporal cele necorporale. Şi mai cu seamă cele dumnezeieşti şi însuşi Dumnezeu, ca să fie parte din El într-o parte oarecare. Ci şi după ipostasuri şi după lucrări se împarte neîmpărţit şi e una în împărţire. Din acest motiv şi cuvîntul: *întreg* (ολος), aplicat Lui, e înţeles în mod variat de teologi. Dionisie cel Mare zice: „Toate numirile ce se potrivesc lui Dumne-

zeu sînt date Lui de Sf. Scriptură, nu parțial, ci întregii, totalei și deplinei dumnezeiri"[1]. Și iarăși: „Oricare numire dumnezeiască integrală o vom explica, trebuie referită la întreaga dumnezeire"[2]. Ce numește aici: dumnezeire întreagă, totală și deplină? Cele trei ipostasuri. Nu însă și toată lucrarea necreată a dumnezeirii, ca simplitatea dumnezeiască sau mila sau judecata sau înțelepciunea, sau lucrarea creatoare și preștiutoare. Așa spune Sf. Scriptură. A numi judecata nestricăciune sau neschimbabilitate sau simplitate și celelalte toate, ca Achindin, e o nebunie. Acela spune: „Nu la ceva din cele ale lui Dumnezeu se referă una sau alta din numirile dumnezeiești, ci fiecare exprimă atît ființa cît și toate lucrările ei firești". De aceea declară că „cel ce dă numiri celor ființiale și naturale ale lui Dumnezeu, dar ființa o socotește mai presus de nume și spune că altceva sînt acelea și altceva aceasta, hulește și sfîșie monada cea mai presus de unitate". Nu se rușinează nenorocitul de unanimitatea tuturor teologilor care resping pe Eunomie și grăiesc tocmai contrar spuselor sale. „Numele *θεος*, *Dumnezeu*, zic aceia, exprimă o lucrare, nu ființa lui Dumnezeu. Căci aceea e cu neputință a o cunoaște. El exprimă numai lucrarea văzătoare a lui". Și iarăși: „Nimic din ceea ce se spune despre Dumnezeu nu trebuie să gîndim că exprimă ceva după ființă, ci indică sau ceea ce nu este, ca necorporalitatea, sau vreo relație (*σχεσιν τινα*) ca: Creator și Domn, sau ceva ce decurge din natură (*τι των παρεπομενων τη φυσει*), ca bunătatea și dreptatea, sau vreo lucrare, ca: Dumnezeu, care privește, supraveghează și îngrijește toate". Și iarăși: „Natura dumnezeiască nu poate fi exprimată ca atare de nici una din numirile ce le imaginăm. Dar cunoscînd că Dumnezeu este făcător de bine și judecător bun și drept și celelalte asemenea, am învățat că sînt diferite lucrări. Natura lucrătorului însă n-o putem cunoaște prin cugetarea lucrărilor. Cînd încearcă cineva să-și dea seama de înțelesul fiecărei numiri și de înțelesul ființei în jurul căreia se mișcă numirile, vede că nu găsește același înțeles (*λογον*). Iar dacă înțelesul e diferit și natura e diferită".

Dar Achindin care a îndrăznit să bănuiască pe Vasile cel Mare și pe cei care înainte și după el au precizat cuvîntul dreptei credințe și care vrea să rămînă înscris între cei mai mari hulitori, zice cuvînt de cuvînt: „Toate cîte sînt ale lui Dumnezeu, nu sînt alte lucruri necreate, diferite întru ceva de natura dumnezeiască. Căci dacă numirile divine indică diferite lucrări necreate, elinii n-au fost nici pe departe atît de politeiști. Va trebui să admitem nenumărați dum-

[1] P.G. 3, 636 C.

[2] Ibidem.

nezei, căci numirile dumnezeiești sînt de tot multe". Să-l lăsăm iarăși pe Vasile cel Mare să respingă nebunia lui Achindin care-i de acord cu Eunomie și care se împotrivește într-atît celor ce venerează cu adevărat pe Dumnezeu încît să spună că elinii n-au fost nici pe departe atît de politeiști, în comparație cu ei. „Vom refuza, zice acela, să numim pe Dumnezeu: nestricăcios, nevăzut, neschimbabil, creator, judecător și toate cîte le-am primit spre slăvirea Lui? Sau primind aceste numiri, ce vom face? Le vom referi pe toate la ființa dumnezeiască? Dar atunci vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci și constătător din părți neasemenea, pentru faptul că fiecare numire înseamnă altceva". Și iarăși: „Dacă numirile date lui Dumnezeu tind să exprime toate un singur lucru, cum zice Eunomie, e necesar ca ele să se poată înlocui reciproc, ca la sinonime. Dar ce confuzie s-ar produce dacă am smulge fiecărei numiri înțelesul ei propriu, făcînd altă lege, contrară celei a uzului comun și a învățăturii Duhului". Și iarăși: „Cum nu va fi nebunie evidentă să spui că înțelesul propriu al fiecărei numiri trebuie înlăturat?"

Nu e deci Achindin, în chip evident, un alt Eunomie? Ieșit din minți ca și acela și confundînd cele dumnezeiești și opunîndu-se învățăturii Duhului și dogmelor mărturisite comun în Biserică, zice iarăși: „Cum nu vor fi două dumnezeiri necreate, ca să nu zic mai multe, dacă puterea lui Dumnezeu și lucrarea a toate Făcătorului și înțelepciunea și viața și bunătatea și cîte se zic că sînt dumnezeirea după ființă, sînt fiecare altceva și altceva și toate deosebite de ființa dumnezeiască și între ele? Acestea ni le propovăduiește teologia cea nouă, în opoziție flagrantă cu dreapta credință. Ele nu trebuie primite și nu trebuie ascultat de cei ce le învață". Te faci de rușine, omule, înjurînd teologia cea adevărată și te obrăznicești împotriva teologilor adevărați cînd îndrăznești să ceri să nu fie ascultați și primiți cei ce sînt venerați și închinați de toți binecredincioșii. „Dar nu e, zice în alt loc, în nici un fel vreo deosebire în dumnezeirea trihipostatică cea una și întreagă și deplină, afară de deosebirile în ce privește cele trei persoane dumnezeiești și supraființiale". Ce spui? Nu e deosebire între înțelepciunea dumnezeiască și dreptatea dumnezeiască, între simplitate și eternitate, între bunătate și neschimbabilitate, fiindcă nu se deosebesc între ele personal? Să grăiască mai pe larg teologii. Căci există mărturii suficiente de la ei și nu mai e nevoie de nici un alt ajutor împotriva celor ce-i contrazic acum.

„Iarăși, zice acela, revenind Eunomie — adică Achindin — la confuzia ce-i e dragă și lăsînd cuvîntul despre ființă, reduce toate lucrările contemplate la un singur înțeles, făcîndu-le pe toate un singur lucru. Căci afirmă

că nu e posibil, ca ființa să fie una, iar cuvîntul despre nestricăciune să nu fie același cu cel despre inascibilitate". La acestea adaugă bărbătește Vasile cel Mare: „În felul acesta, cred că nici cuvîntul despre dreptate nu e altul decît cele amintite; nici cel despre înțelepciune și putere și bunătate și nici unul din numirile dumnezeiești. Și nu există nici un cuvînt care să se înțeleagă după ceea ce-i propriu lui, ci sub tot tabloul numirilor să scrii un singur înțeles. Și printr-un singur cuvînt se determină definiția tuturor celorlalte. Dacă te întrebi de sensul cuvîntului judecător, se tălmăcește cu inascibilitatea. Dacă vrei să dai definiția dreptății, îți stă la îndemînă necorporalitatea. Dacă vrei să știi ce înseamnă nestricăciunea, sau dacă întrebi de înțelesul milei, ți-o spune înțelesul judecății. Astfel să schimbi toate numirile între ele, căci nici o expresie nu are un sens propriu prin care să se distingă ceva de altceva". Dacă-i așa cum zice Eunomie, adică Achindin, care la fel cu acela nu admite în nici un fel vreo deosebire între natura dumnezeiască și cele ce sînt natural în legătură cu ea, la ce mai dă Sf. Scriptură numiri multe naturii dumnezeiești, zicîndu-i: Dumnezeu, judecător, drept, tare, îndelung răbdător, adevărat, milostiv și cele asemenea? Dacă nici o numire nu se ia în înțelesul ei propriu, ci toate se amestecă în ce privește înțelesul, e zadarnic să se întrebuințeze multe numiri pentru același lucru, cînd nici o deosebire nu distinge întreolaltă numirile după înțeles.

Iar Iustin Filosoful și Martirul spune: „Dumnezeu avînd ființă pentru a exista și voință pentru a făptui, cel ce respinge deosebirea între ființă și voință, respinge și existența și făptuirea lui Dumnezeu. Respinge existența lui și facerea lucrurilor". Atanasie cel Mare zice, la rîndul său: „Din cele spuse despre Dumnezeu, nu se numește fiecare ființă, ci în legătură cu ființa (*περι την ουσιαν*)". Grigorie cel Mare în teologie grăiește și el: „Sau e și nemurirea, nerăutatea și neschimbabilitatea ființă a lui Dumnezeu, dar atunci sînt multe ființe ale lui Dumnezeu și nu una, sau e compus Dumnezeu din ele. Căci nu poate fi toate acestea, în mod necompus, dacă sînt ființe". Să auzim și pe Ciril cel prea învățat în cele dumnezeiești: „Multe numiri, zice, vedem aplicate la Dumnezeu. Dar nici una din ele nu indică ființa, ci ceva în legătură cu ființa. Dacă fiecare ar indica ființa, Dumnezeu ar fi compus din atîtea ființe cîte atribute naturale are". Și iarăși: „Nu toate cîte se spune că le are Dumnezeu în mod natural ca atribuite, sînt și ființa Lui".

Dar cine ar putea înșira toate cuvintele teologilor înțelepțiți de Dumnezeu, pe care Achindin a îndrăznit să-i hulească pe față? Prin ele se arată că natura dumnezeiască e altceva decît atributele naturale ale lui Dumnezeu, apoi că

natura e mai presus de nume, iar însușirile pot fi numite și, în sfîrșit, că fiecare numire dumnezeiască nu se aplică tuturor acestor atribute ci numai unuia. Oare, e de altă părere Dionisie cel Mare prin expresia de mai sus, în care spune că fiecare dintre numirile dumnezeiești se aplică la toate lucrările; și în același chip și ființei? Dionisie cel Mare o spune aceasta întrucît fiecare dintre numiri e aplicată neîmpărțit (*αμερως*) celor trei persoane. Aceasta o explică și el însuși scriind: „Numirile: cel bun, cel ce este, Domn, a face viu și a îndumnezei și toate cîte se cuvin întregii dumnezeiri principiatoare (*τῃ ολῃ θεαρχια*), cine nu le primește comun și unitar pentru Tatăl, Fiul și Duhul, îndrăznește în mod nepermis să sfîșie monada supraunită și atotputernică". Că este așa, a precizat și dumnezeiescul Maxim în Scolii, spunînd: „Bine a scris Marele Dionisie: *nu parțial* (*ου μερικως*). Căci lucrările dumnezeiești toată teologia le atribuie nu unei singure persoane a Sf. Treimi, afară de proprietățile celor trei persoane"[1]. Aceasta o învață și dumnezeiescul Grigorie al Nisei scriind în contra lui Eunomie: „După numărul numirilor se contemplă și însușirile adevărate ale lui Dumnezeu. Iar însușirile fiind aceleași pentru fiecare ipostas, se arată clar identitatea după ființă a celor ce poartă aceleași însușiri".

Deci uneori teologia vorbind de Dumnezeu întreg (*ολον τον θεον ειπουσα*), indică cele trei ipostase. Alteori întrebuințează acest cuvînt și pentru un singur ipostas, întrucît dumnezeirea nu se împarte trupește, ci e întreagă în fiecare dintre cele trei ipostasuri. Astfel dacă ai cerceta cu iubire de adevăr și cele în legătură cu lucrările dumnezeiești, ai afla că Dumnezeu întreg (*ολος ο θεος*) s-a întrupat, deși nu fiecare ipostas dumnezeiesc s-a întrupat și nici după ființă, ci după ipostas, unindu-se unul din cele trei ipostasuri cu frămîntătura noastră. Așa îndumnezeiește Dumnezeu și pe sfinți, unindu-se cu ei, însă nu după ipostas — aceasta e propriu numai lui Hristos — nici după ființă — cum am arătat mai înainte — dar nici prin întreg harul și lucrarea, ci prin o parte mică a lucrărilor necreate ale dumnezeirii necreate — cum s-a arătat și aceasta mai sus — dar fiind prezent cu totul fiecăruia și fiind întreg în toți, împărțindu-se nepătimitor (*απαθως μεριζομενος*) și împărtășindu-se total, după chipul razei soarelui, cum zice Vasile cel Mare, printr-o mică parte a căreia vede cineva întreg soarele cu amîndoi ochii. Așa stă cu simplitatea lui Dumnezeu, cum se poate arăta din unele mici exemple arătate în ordinea creației.

Astfel împărțindu-se Dumnezeu, rămîne neîmpărțit prin toate împărțirile. După judecata lui Achindin, din cele spuse mai sus de teologi ar rezulta nu

[1] P.G. 4, 242 B.

numai că Dumnezeu e compus, ci și că e de natură dublă. De aceea a zis dumnezeiescul Grigorie al Nisei către Eunomie, care a gîndit întocmai ca Achindin și a acuzat pe dreptcredincioși așa cum ne acuză acesta pe noi: „Cine face pe Dumnezeu în două naturi? Tu, care referi tot înțelesul numirilor la ființa Tatălui și afară de ea zici că nu mai e nimic, ci fiecare din numirile în legătură cu Dumnezeu le concentrezi spre ființa lui Dumnezeu?" Oare nu face tocmai așa și Achindin? Scrie doar și el: „Numirile dumnezeiești se referă la Dumnezeu întreg, orice ar fi El, nu la o parte oarecare sau oarecari, ca de exemplu la lucrările și puterile ființiale și naturale, căci aceasta ar însemna să hulim și să sfîșiem în mod nelegiuit monada cea mai presus de unitate". Deci spune că numirile nu se referă la cele în legătură cu Dumnezeu, ci la ființa dumnezeiască. Iar dacă va zice că se referă la ambele, și la cele ființiale și la ființă, se va contrazice cu ce a declarat înainte, că nu sînt altceva cele ființiale decît ființa. Deci prin: orice ar fi (*ο τι ποτε εστιν*), a indicat și aici ființa dumnezeiască. Spre aceasta a concentrat și mînat toată numirea dumnezeiască, ca și Eunomie, iar pe cei ce nu fac la fel îi acuză că sfîșie monada cea mai presus de unitate, spunînd în fond nebunește că cine nu admite că Dumnezeu e dublu după natură, rupe unitatea în două. În așa de mare zăpăceală a căzut ignorînd că Dumnezeu se împarte neîmpărțit, nu numai după ipostasuri ci și după lucrări, cum am dezvoltat și într-un tratat deosebit, dîndu-ne nouă mărturie și sfinții teologi.

Capitolul 27

Dar în chestiunile acestea e necesar să aibă omul auz deschis, credincios și sigur. Fiindcă Dumnezeu se deosebește și după ipostasuri și după lucrări. Dar fiecare din aceste două feluri de deosebiri e de alt caracter și stau într-un raport invers întreolaltă. Numirile specifice celor trei ipostasuri sînt comune lucrărilor. Iar cele comune ipostasurilor sînt specifice lucrărilor. Viața, de exemplu, este o numire comună Tatălui, Fiului și Duhului. Dar nu se numește preștiința viață, nici simplitatea, nici neschimbabilitatea, nici alta asemenea. Fiecare numire înșirată e o numire a unei lucrări, nu a tuturor, căci fiecare indică înțelesul uneia. Numele de Tată, însă, e specific unui ipostas, dar cuprinde toate lucrările; nu numai viața, ci și neschimbabilitatea și mila și simplitatea dumnezeiască, și toate cele asemenea. La fel numele de Fiul și de Duhul Sfînt. Căci zice Cuvîntul dumnezeiesc către Tatăl: „Toate ale mele sînt ale tale și ale tale ale mele". Și cîte sînt ale Tatălui și ale Sale, le atribuie comun și unitar și Duhului dumnezeiesc. Astfel se împarte Dumnezeu după ipostasuri, fiind unit

după lucrări. Căci fiecare dintre lucrări este Tatăl și Fiul și Duhul Sfînt. De aceea și teologii acum referă cuvîntul *întreg* la lucrări, acum la ipostasuri. Cînd se întrebuințează cuvîntul întreg cu observarea deosebirii ipostatice, nu cuprinde în sine și celelalte ipostasuri, dar cuprinde toate lucrările dumnezeiești cu natură dumnezeiască. Așa se salvează neconfundarea ipostasurilor, prin întruparea lui Dumnezeu și așa s-a unit cu mine întreg Dumnezeu întreg, cauzîndu-mi mie mîntuirea prin patima trupului, adică s-a unit cu mine natura dumnezeiască și toată puterea și lucrarea într-unul din cele trei ipostasuri.

Cînd însă se întrebuințează cuvîntul *întreg* de către teologi cu observarea deosebirii lucrărilor, pentru una din ele, nu cuprinde în el și celelalte lucrări, avînd ei grijă să nu confunde lucrările, dar cuprinde toate ipostasurile. Și așa, prin fiecare numire aplicată unei lucrări, e numit întreg Dumnezeu. Care întreg? Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Dar nu e numită și nu se împărtășește fiecare lucrare printr-o lucrare. Totuși se zice că toate existențele se împărtășesc de Dumnezeu întreg, adică de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfînt. În acest înțeles spune Dionisie cel Mare că și aceasta e comun și unitar și una întregii bunătăți, că de toată și de întreagă se împărtășește fiecare din cei ce se fac vrednici să se împărtășească. Dar nu cum înțelege Achindin *toată* și *întreagă*, susținînd pe baza acestor cuvinte că toate se împărtășesc și de ființa și de lucrarea lui Dumnezeu. Dacă acest înțeles l-ar avea cuvintele lui Dionisie cel Mare, n-ar fi zis tot el în cap. 4 al *Ierarhiei cerești*: „Toate existențele se împărtășesc de providența care izvorăște din dumnezeirea supraființială și a toate cauzatoare"[1]. Iar puțin mai departe: „Este evident că în jurul ei sînt acele ființe care se împărtășesc de ea multiplu". Iar în cap. 4 al *Numirilor dumnezeiești* spune: „Bunătatea atotperfectă se întinde pînă la cele din urmă, unora fiind prezentă în întregime, altora într-un chip inferior, iar altora tot mai puțin. Și unele se împărtășesc de bine în mod deplin, iar altele sînt private mai mult sau mai puțin de el"[2]. Cum se împărtășește întregul de către toți, unora fiind prezent în întregime, altora nu și unora împărtășindu-se deplin și multiplu, iar altora nu deplin și multiplu, dacă nu în chipul în care am arătat că se împărtășește Dumnezeu întreg, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt? Și cum, fiind după ființă cu totul neîmpărțit, s-ar împărtăși după ea fiecărei existențe în mod diferit, unora chiar multiplu? De aceea, spune Dionisie cel Mare, toate se împărtășesc de providența care izvorăște din dumnezeirea atotcauzatoare. Iar în cap. 3 al *Ierarhiei bisericești* spune: „Fericirea dumnezeiască cea mai presus de toate,

[1] P.G. 3, 177 D.
[2] P.G. 3, 717 - 720.

deși se revarsă prin bunătatea dumnezeiască spre cei ce prin împărtășire sînt primiți în comuniune sfîntă, nu iese afară din locul și din temelia cea nemișcată după ființă"[1].

Unele existențe se împărtășesc deci numai de lucrarea de ființă făcătoare a lui Dumnezeu, deși prin aceasta se împărtășesc de Dumnezeu întreg. Dar nu se împărtășesc și de lucrarea de viață făcătoare. Altele și de aceasta, dar nu și de cea de înțelepciune făcătoare. Altele iarăși și de aceasta pe lîngă celelalte. Numai îngerii cei care și-au păstrat locul lor și aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea suprafirească dată ființelor raționale, se împărtășesc și de lucrarea și de harul edificator, de însăși lumina dumnezeiască și negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască existențelor îndumnezeire analog cu treapta lor, luminînd natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicînd-o prin prisosința slavei deasupra granițelor ei. Căror existențe? Îngerilor și oamenilor care au păstrat pe cît au putut armonia puterilor morale dată de creator, încît pot servi ca organe ale Lui, care primesc în ele lucrarea lui dumnezeiască, deși nu întreagă fiecare, aceea împărțindu-se neîmpărțit. Căci dacă focul, care e ființă și corp, se împarte și nu se împarte, după teologul Gură-de Aur, cu atît mai mult se întîmplă aceasta cînd e vorba de lucrare și încă de-o lucrare ce emană din ființa necorporală.

Doar și dintre organele muzicale, fie că sînt de suflat sau de bătut, nu primește fiecare toate lucrările omenești, ci vreuna din ele, și cele mai multe nu primesc nici acea lucrare toată. Iar ființa omenească n-o primește nici unul. De soare încă se împărtășește fiecare ființă, dar nici una nu poate primi în ea toate razele lui, iar ființa soarelui n-o poate primi nimeni. Precum deci raza soarelui, deși nedespărțită de soare, totuși numai ea se împărtășește, la fel, ca să folosim această icoană obscură din lumea sensibilă, și harul deificator prin care se îndumnezeiesc cei ce se împărtășesc de el, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu natura lui Dumnezeu. Nu fiindcă aceasta e absentă din cei ce s-au învrednicit de har, cum bîrfește Achindin; natura lui Dumnezeu e doar pretutindeni. Ci fiindcă nu este împărtășibilă, neexistînd, cum s-a arătat mai sus, nici o creatură care să poată să se împărtășească de ea.

Să rămînem la pilda de mai înainte: Lumina soarelui e nedespărțită de raza lui și de căldura procurată de ea. Dar dintre ființele care se bucură de soare, acelora care n-au ochi le rămîne lumina neîmpărtășibilă primind numai căldu-

[1] P.G. 3, 429 A.

ra de la rază. Precum deci ființele fără ochi n-au cum percepe lumina, așa — și cu mult mai vîrtos — nici una dintre existențe nu va avea vreo împărtășire cu ființa Creatorului. Căci nu este nici una dintre făpturi care să aibă putere să primească natura Creatorului. Lucrarea dumnezeiască și harul și puterea fiind prezente pretutindeni, celor neapți de-a primi lumina din pricina necurățeniei le rămîne și ea neîmpărtășită, de parcă ar fi absentă. De aceea și Vasile cel Mare zice: „Tuturor le este prezent Duhul Sfînt, desigur nu fiind absentă puterea care-i este proprie, căci e nedespărțită de El. Și celor ce sînt curați de patimi le arată puterea Sa, dar celor ce au partea conducătoare întinată de murdăria păcatului, nu". Și iarăși: „Precum prezența persoanelor nu se reflectă în toate materiile, ci numai în unele care au o anumită poleială și transparență, la fel nu în toate sufletele se arată lucrarea Duhului, ci numai în cele ce n-au nimic sucit sau întortocheat".

Așa este și cu toată virtutea. Nu aparține naturii creaturilor. Ci se dă celor îndumnezeiți prin unirea cu Dumnezeu, fiind puterea prin care trăiesc dumnezeiește (ζωσι θειων). Așa spune capătul cel mai înalt al cetei dumnezeiești a apostolilor, Petru: „Ca să vestiți virtuțile celui ce V-a chemat la minunata Sa lumină" (I Petru. 2, 9). De aceea spune și prea învățatul în cele dumnezeiești, Maxim: „E fără de început toată virtutea care nu are timpul mai bătrîn ca ea, avînd pe Dumnezeu singur făcător al existenței ei din eternitate". Iubirea, deci, și bucuria, pacea și îndelunga răbdare și cele apropiate lor, aparțin de fapt natural (φυσικων), adică creatural (κτιστων) tuturor ființelor raționale, dar ca ecouri ale celor cu adevărat existente. Din cauza aceasta ar putea cineva să se folosească rău de ele, vrînd să nesocotească legile dumnezeiești.

Dar pe lîngă acestea mai sînt și virtuțile suprafirești (τα υπερφυα) care sînt numai ale Duhului. De care, spune și Vasile cel Mare, că le are Duhul etern. Cei ce se învrednicesc de harul Duhului, se bucură și se împărtășesc de înseși fructele Duhului. De fapt, avem în noi și o înțelepciune de la natură, pe care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfinților li se dă, după făgăduința din Evanghelii, înțelepciunea Duhului care grăiește prin ei. Înțelepciunea aceasta, după cuvîntul lui Solomon, nu se va sălășlui în trupul ocupat de păcat. Iar de se va sălășlui, schimbîndu-se omul în rău, va fugi de la el. Căci Duhul Sfînt cel dătător de înțelepciune (παιδειας), va pleca de la cugetele neînțelepte, cum spune tot Solomon care s-a învrednicit de înțelepciunea lui Dumnezeu și a scris despre ea.

CUPRINS

BIBLIOTECA M.M.B.
PROVENIENȚĂ | PREȚ
B.M.M.B. 2003-2004

Bun de tipar: martie 1993
Apărut 1993

Culegere şi tehnoredactare computerizată 

Tiparul: Tipografia „ROMÂNIA AZI" S.A.



MARI
SCRIITORI
CREȘTINI

ISBN 973 - 95696 - 2 - 5

LEI ~~450~~ 700

EDITURA *SCRIPTA*